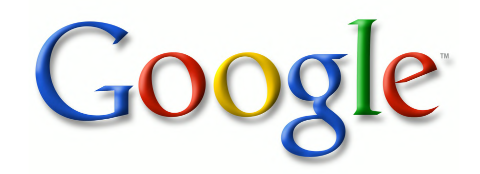
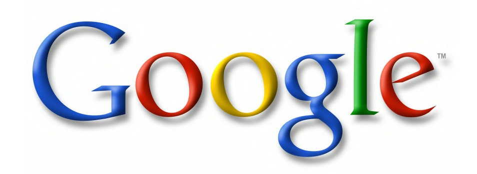


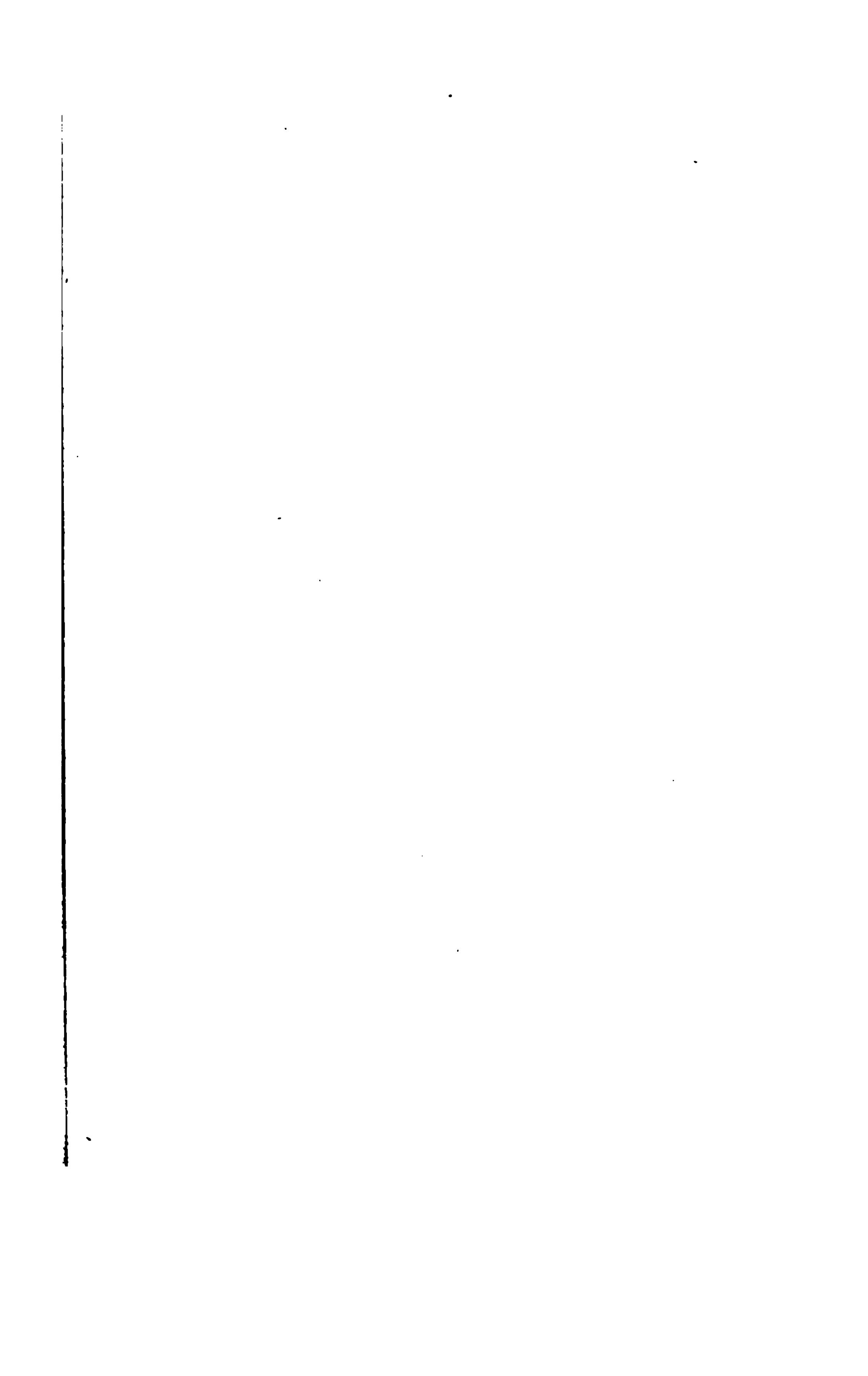




NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025029 9











ETHIK.

EINE DARSTELLUNG DER ETHISCHEN PRINZIPIEN

UND DEREN

ANWENDUNG AUF BESONDERE LEBENSVERHÄLTNISSE.

VON

DR. HARALD HÖFFDING,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KOPENHAGEN

ZWEITE AUFLAGE DER DEUTSCHEN AUSGABE.

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS NACH DER VIELFACH GEÄNDERTEN
UND ERWEITERTEN ZWEITEN DÄNISCHEN AUSGABE ÜBERSETZT

VON

F. BENDIXEN.



LEIPZIG.

O. R. REISLAND.

1901.

ETHIK.

EINE DARSTELLUNG DER ETHISCHEN PRINZIPIEN

UND DEREN

ANWENDUNG AUF BESONDERE LEBENS-VERHÄLTNISSE.

VON

DR. HARALD HÖFFDING,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KOPENHAGEN.

ZWEITE AUFLAGE DER DEUTSCHEN AUSGABE.

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS NACH DER VIELFACH GEÄNDERTEN UND ERWEITERTEN ZWEITEN DÄNISCHEN AUSGABE ÜBERSETZT

VON

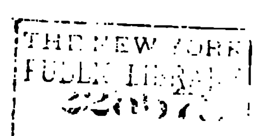
F. BENDIXEN.



LEIPZIG,

O. R. REISLAND.

1901.



VORWORT ZUR ERSTEN DÄNISCHEN AUSGABE.

Wenn man in weiter Ferne schneebedeckte Berge erblickt, scheinen diese in der Luft zu schweben. Erst wenn man näher kommt, sieht man deutlich, dafs sie auf festem und solidem Boden stehen. Ebenso geht es mit den ethischen Prinzipien. In der ersten Begeisterung meint man, ihnen nur dann gerecht zu werden, wenn man ihnen einen Platz anweist, welcher über die wirkliche Natur und über das wirkliche Leben möglichst erhaben ist. Bei näherem Nachdenken und durch längere, vielleicht ziemlich teuer erkaufte Erfahrung entdeckt man, dafs dieselben nur dann das Leben leiten können, wenn sie selbst aus dem Leben hervorgegangen sind. Es ist meine Aufgabe gewesen, in diesem Werke nachzuweisen, welche ethischen Grundgedanken es gibt, woher sie entspringen, und welche Verwendung sie in den wichtigsten Lebensverhältnissen finden. Praktische Erfahrung und theoretische Forschung haben die Überzeugung immer mehr in mir befestigt, dafs die ethischen Prinzipien — die Grundlage und der Mafsstab aller Urteile über gut und böse — ihren Ursprung in der Natur und den Verhältnissen des Menschen selbst haben, ohne von irgend einer Autorität abhängig zu sein. Diese Überzeugung zu begründen und durchzuführen habe ich hier den Versuch gemacht.

Ich habe nicht nur eine abstrakte Lehre von den ethischen Prinzipien geben wollen, sondern auch einen Nachweis der Anwendbarkeit und der Anwendung der aufgestellten Prinzipien. Diese Aufgabe hat ein grofses und mannigfaltiges Material erfordert, und es haben sich fortwährende

Schwierigkeiten dargeboten, teils um den Stoff zu finden, teils um denselben zu begrenzen. Um meine Darstellung in einem einigermafsen begrenzten Rahmen zusammenfassen zu können, habe ich mich einer möglichst kurzen und gedrängten Ausdrucksweise beflissen. Ich selbst liebe keine weitläufigen Darstellungen, und ich hoffe, dafs kein denkender Leser über meine Kürze Klage führen wird.

Ethische Diskussionen fallen heutzutage häufig vor. Es zeigt sich immer deutlicher, dafs, wenn religiöse, soziale, politische und ästhetische Fragen die Gemüter so heftig erregen, es eigentlich die ethische Seite dieser Fragen ist, die das Zeichen des Widerspruchs enthält. Es scheint dann auch eine Untersuchung an ihrem berechtigten Orte zu sein, welche darauf ausgeht, die Grundlage und den Mafsstab ethischer Urteile hervorzuziehen und deren Konsequenzen mit Bezug auf einige der wichtigsten Lebensverhältnisse zu ziehen. Eine derartige Untersuchung kann all die speziellen berücksichtigten Gebiete natürlich nicht erschöpfend behandeln. Dieselbe mufs ihre Berechtigung in dem Lichte suchen, das sich über die einzelnen Lebensverhältnisse dadurch verbreiten läfst, dafs diese unter gemeinschaftlicher Beleuchtung mit anderen Lebensverhältnissen zusammengehalten werden. Sie setzt indes voraus, dafs das Bedürfnis sich fühlbar macht, auf die zu innerst liegenden Prinzipfragen zurückzugehen, und man kann mit grofsem Eifer politisieren, ästhetisieren und dogmatisieren[1]), ohne dieses Bedürfnis zu fühlen. Ich glaube, es würde von grofser Bedeutung sein, wenn dasselbe sich mehr regen könnte, als es dies jetzt thut; dies würde unserem Geistesleben gröfsere Festigkeit und gröfsere Tiefe geben; etwas ganz anderes ist es natürlich, bis zu welchem Grade mein Werk dasselbe befriedigen können wird. —

Im Jahre 1876 gab ich eine kleine Schrift heraus unter dem Titel: „Die Grundlage der humanen Ethik", deren deutsche Übersetzung 1880 erschien. Diese wurde mit Unrecht, vielleicht wohl der Kürze wegen, oft als eine „humane Ethik" bezeichnet, obwohl sie keine Behandlung der ge-

---

[1]) Ja, sogar moralisieren! (Spätere Anm.)

samten Ethik, sondern nur die Behandlung einiger einzelnen Fragen gibt. In vorliegender Schrift sind einige dieser Fragen einer ganz neuen Untersuchung unterworfen; mit Bezug auf andere Fragen (so namentlich mit Bezug auf die Lehre von der Autorität) verweise ich durchaus auf die ältere Schrift; der gröfste Teil des in vorliegendem Werke Enthaltenen ist in dem älteren indes weder berührt noch behandelt.

Indem ich nun von einer Arbeit scheide, die lange Zeit hindurch den roten Faden meines Denkens und meiner Studien abgegeben hat, fühle ich nur gar zu sehr, wie wenig ich von dem erreicht habe, was ich mir gedacht hatte, um nicht davon zu reden, was man von einem Buche verlangen könnte, das den ehrwürdigen Titel Ethik führt. Zugleich befürchte ich, dafs in dem Buche Verschiedenes zu finden sein wird, das auf die persönliche Rechnung des Verfassers zu schreiben ist, und dessen wissenschaftliche Form und Begründung zu geben nicht gelungen ist. Dies kann mit einem Werke dieser Natur nicht anders sein. Überdies mufs ich hier etwas aussprechen, was in den Augen vornehmer Gelehrter vielleicht eine arge Ketzerei sein wird. Ich wünsche, dafs die Philosophie, und zwar besonders die Ethik, einen möglichst wissenschaftlichen Charakter erhalten möge, und ich habe nach Kräften darauf hingearbeitet; — der besondere Reiz, den philosophische Studien seit meiner frühesten Jugend auf mich ausgeübt haben, steht jedoch damit im Zusammenhang, dafs die Stoffe, welche dieselben betreffen, nun einmal zur Persönlichkeit des Forschers in einem näheren Verhältnisse stehen, als die Gegenstände anderer Wissenschaften. Dies hindert natürlich nicht, dafs ich an jedem Punkt die Verpflichtung gefühlt habe, meine Anschauungen auf objektive Weise zu begründen.

Somit überlasse ich nun das Buch seinem Schicksale. Möchte es einen Kreis von Lesern finden, die, nachdem sie es mit Aufmerksamkeit und Nachdenken durchgelesen haben, finden, dafs es dem Motto, mit welchem es schliefst, nicht ganz widerspricht, dann würde ich alles erreicht haben, was ich zu wünschen wage.

Den 7. April 1887.

Harald Höffding.

VORWORT ZUR ERSTEN DEUTSCHEN AUSGABE.

Gegenwärtige Schrift, welche deutschen Lesern ein Jahr nach meiner Psychologie vorgelegt wird, erschien in meiner Muttersprache fünf Jahre nach letzterer, indem die erste dänische Ausgabe der Psychologie 1882 erschien. Beide Bücher sind Teile eines und desselben Planes. Das Interesse für ethische Probleme bewog mich, die Psychologie zum Gegenstand eingehender Studien zu machen und eine Darstellung derselben zu versuchen. Und hierdurch erreichte ich den Vorteil, dafs ich in der Darstellung der Ethik den Abschnitt von den Voraussetzungen der Ethik begrenzen und um so mehr Raum dazu verwenden konnte, die Anwendung der ethischen Prinzipien auf die verschiedenen Lebensverhältnisse nachzuweisen. Ich hoffe, dafs die Leser aus diesem Grunde die häufigen Verweisungen auf die Psychologie entschuldigen werden.

Meine Auffassung der ethischen Prinzipien legte ich bereits in einer Abhandlung in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" (1886) dar, welche mit einigen Abänderungen in das dritte Kapitel vorliegenden Buches aufgenommen ist. — Beim Durchlesen der Übersetzung habe ich an mehreren Stellen des Buches kleine Veränderungen und Hinzufügungen unternommen, so dafs diese deutsche Ausgabe hoffentlich eine verbesserte Ausgabe ist.

Ich hoffe, dafs das Interesse für ethische Fragen, das sich in den grofsen Ländern regt, wie es sich ebenfalls hier im Norden stark regt, meinem Buche zu gute kommen möge, und dafs diese Schrift zur Beleuchtung dieser wichtigen Fragen ihr Scherflein beitragen werde.

Kopenhagen, den 5. Mai 1888.

Harald Höffding.

VORWORT ZUR ZWEITEN DEUTSCHEN AUSGABE.

In dieser, der zweiten dänischen Ausgabe entsprechenden Ausgabe habe ich verschiedene Erweiterungen, nähere Erklärungen und Berichtigungen gemacht. Besonders habe ich verschiedene Gedanken aufgenommen, die zuerst in Abhandlungen im „International Journal of Ethics“ (1890) und in „The Monist“ (1891), dann auch in meinen dänischen „Etiske Undersögelser“ („Ethische Untersuchungen“) und meinen Züricher Vorträgen („Ethische Prinzipienlehre“ 1896) ausgesprochen wurden. Ich bin mir keiner prinzipiellen Änderung meiner Gesichtspunkte und meiner Auffassung bewufst, obwohl neue Erfahrungen und erneutes Nachdenken verschiedene Nüancierungen veranlafst haben dürften.

Ich habe auf die in- und ausländischen Kritiken, die mir vor Augen oder zu Ohren gekommen sind, Rücksicht genommen; zu direkter Antikritik habe ich mich aber selten veranlafst gefühlt. Wo die Änderung eines einzelnen Ausdruckes ein Mifsverständnis (möge dieses nun durch die minder deutliche Darstellung oder durch die minder genaue Aufmerksamkeit des Lesers bewirkt sein) berichtigen konnte, habe ich eine solche ohne weitere Bemerkung unternommen, indem ich es denen, die es interessieren möchte, überlasse, die beiden Ausgaben miteinander zu vergleichen.

Kopenhagen, den 4. November 1900.

Harald Höffding.



INHALT.

Seite

Die Voraussetzungen der Ethik.

Individuelle Ethik.

Soziale Ethik.

I.

POSITIVE MORALITÄT UND WISSENSCHAFTLICHE ETHIK.

1. Ethische Urteile enthalten eine Wertschätzung menschlicher Handlungen. Wenn wir eine Handlung gut oder böse nennen, so erklären wir hierdurch nicht, wie die Handlung entstanden ist, sondern wir sprechen aus, welchen Wert sie in unseren Augen hat. Jede solche Wertschätzung hat zur Voraussetzung, teils dafs es ein Bedürfnis, ein Gefühl gibt, das uns zum Beurteilen der Handlung antreibt (das Urteil werde nun blofs in unseren eignen Gedanken oder auch zugleich mit Worten, die wir an andre Menschen richten, gefällt), — teils dafs wir einen Mafsstab, ein Ideal besitzen, mit welchem die Handlung sich vergleichen und nach welchem sie sich schätzen läfst. Das Motiv der ethischen Wertschätzung nenne ich die Grundlage der Ethik oder das Schätzungsmotiv. Dieselbe besteht aus den Gefühlen und Trieben, die sich durch die ethischen Urteile Luft und Ausdruck schaffen, und mit deren Beschaffenheit letztere deshalb variieren. Der Mafsstab der ethischen Wertschätzung wird für den Inhalt der Ethik bestimmend, indem er entscheidet, welche Handlungen, Lebensrichtungen und Lebensformen in ethischer Beziehung gut zu nennen sind. Die Grundlage ist das subjektive, der Mafsstab das objektive Prinzip der Ethik.

Der Charakter einer ethischen Anschauung beruht auf der vorausgesetzten Grundlage, dem angelegten Mafsstabe und dem zwischen der Grundlage und dem Mafsstabe stattfindenden Verhältnisse.

Ethische Urteile werden aber meistens ohne ausdrückliches und klares Bewufstsein der vorausgesetzten Prinzipien ausgesprochen. Ein solches Bewufstsein führt bei weiterer Entwickelung zur wissenschaftlichen Ethik. Es erwacht aber nur, wenn sich Reflexion und Zweifel geltend machen. Es entsteht hier also auf natürliche Weise die Frage, welche Berechtigung und welche Bedeutung das bewufste Hervorziehen und Diskutieren der ethischen Prinzipien denn überhaupt hat.

2. Es werden nicht nur ethische Urteile, Urteile über gut und böse gefällt, ehe eigentliches Denken und wissenschaftliches Forschen erwachen, sondern ethische Urteile, die persönliche Wahrheit und praktische Bedeutung haben sollen, müssen auch stets aus einem lebhaften Gefühle und Triebe entspringen, die uns keine Ruhe lassen, bis wir uns ausgesprochen haben. Es ist die Bedingung eines gesunden und tüchtigen Lebens, dafs wir die Prinzipien unsrer wichtigsten Entscheidungen nicht aus weiter Ferne und durch mühsames Nachdenken herbeiholen, sondern dafs die Entscheidung aus dem entspringt, was zu unserem Fleisch und Blut geworden ist. Durch die ethischen Urteile legen wir unsre Persönlichkeit zu Tage; sie müssen also bestimmt sein durch die Gesamtheit unsrer Natur und nicht blofs durch Räsonnements, die wir in unsern Mufsestunden anstellen können, wenn wir deren haben. Das Leben gibt uns überdies nicht immer Zeit zum Nachdenken, sondern verlangt augenblickliches Aussprechen des Urteils.

Und auch wenn wir Zeit und Fähigkeit haben, Nachdenken anzustellen, werden unsre Gefühle und Triebe dann nicht so stark sein, dafs sie — ohne dafs wir selbst es merken — unser Denken durchweg bestimmen und lenken, statt von demselben gelenkt zu werden? Ist es nicht ein schon längst von der Psychologie umgestofsenes Vorurteil, dafs die Vernunft die souveräne Autorität in unserm Innern sein sollte, und hat es sich nicht oft genug gezeigt, dafs das, was als Ausspruch der Vernunft auftrat, in der That ein Ausdruck des Herzensbedürfnisses war? In der Logik und der Mathematik mag die reine Vernunft vielleicht durch unsre Urteile reden; ihre Stimme ist aber gar zu schwach, wo es das Konkreteste und Persönlichste von allem, menschliche Handlungen nämlich, betrifft.

Werden Reflexion und Kritik hier nicht sogar bedenklich,

wo nicht absolut schädlich sein? Die Reflexion hat immer einen gewissen zersetzenden Einflufs, beraubt uns der instinktiven Sicherheit und Sorglosigkeit, mit welcher wir das Leben beginnen. Sie schwächt unsre Kraft, auch da, wo sie uns nicht durch die erweckten Zweifel lähmt. Wir handeln nicht mehr mit gesamter Energie und sprechen unsre Urteile nicht mehr mit Nachdruck und Freimut aus, ja werden zuletzt vielleicht geneigt, mit unsern Urteilen zurückzuhalten, weil es uns unmöglich scheint, zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen. Dann verdorrt aber das Leben und steht zuletzt ganz still. Denn ethische Urteile sind nicht blofse theoretische Kuriositäten. Sie sind nicht nur Äufserungen des Gefühls, sondern üben auch auf das Gefühl und Handeln des Urteilenden wie auf dasjenige andrer Menschen bestimmenden Einflufs aus. Sie sind nicht nur motiviert, sondern sind auch selbst wieder Motive, praktische Kräfte von gröfster Bedeutung.

Die Bedenklichkeit wird noch gröfser, wenn wir die Betrachtung über das einzelne Individuum hinaus erweitern. Die Gefühle und Triebe des Einzelnen sind bestimmt durch die Natur, die Lebensbedingungen und die Überlieferungen der gesamten Gattung. Das einzelne Individuum empfängt einige seiner eingreifendsten Fähigkeiten und Instinkte als Erbschaft der Gattung. Später wird es durch seine Entwicklung und Erziehung als Glied einer Familie, eines Stammes und Staates in eine gewisse geistige Atmosphäre hineingeführt, indem ihm Lebensgewohnheiten, Vorstellungen, Antriebe und Aufgaben entgegentreten, die es unwillkürlich in sich aufnimmt, ohne sie zum Gegenstand seiner Überlegung und Wahl machen zu können. Wie es dem Mutterschofs der Gattung entsprungen ist, so saugt es auch mit der Muttermilch die Überlieferungen der Gattung ein. Die Art und Weise seines Denkens, Fühlens und Handelns ist eine unbewufste Erbschaft früherer Generationen. Durch Rasseninstinkte und Traditionen, durch unwillkürliches Nachahmen und Einüben wird dem Einzelnen der Grund seiner Ethik gelegt, bevor sein bewufstes Nachdenken einzugreifen vermag. Der Wille wird unwillkürlich auf bestimmte Bahnen gelenkt, und durch die unwillkürlich gebildete Willensrichtung werden die Interessen und Zwecke des Lebens und aus diesen wieder die Urteile über gut und böse bestimmt. Die Tugenden entstehen — wie

Jacobi irgendwo sagt — bevor sie Namen erhalten und zu Forderungen erhoben werden. Denn an den ethischen Urteilen, den starken Gefühlsäufserungen, durch welche eine Wertschätzung menschlicher Handlungen ausgesprochen wird, haben wir nicht nur den Ausdruck der Gesinnung des einzelnen Individuums, sondern das Resultat der Erfahrungen der Gattung legt sich durch dieselben zu Tage. Das Individuum macht sich nicht selbst seine Ethik, ersinnt sie nicht, konstruiert sie nicht absolut von Anfang an. Und nur hierdurch erlangt sie ihre rechte Gewalt. Die in der Gattung lebende Ethik ist eine Bedingung der Gesundheit und Kraft des menschlichen Lebens. Wer vermittelst seiner Reflexion und Kritik auflösen will, was die Natur zusammenfügte, der hat nicht nur einen ungeheuren Widerstand zu besiegen, sondern der wisse auch wohl, was er thut, damit er nicht in einem unwegsamen Irrsale ende und andre mit sich hinabziehe.

Diese wirkliche und thätige Ethik der Gattung und des Lebens hat man die positive Moralität genannt. Dieselbe kommt in den gangbaren Urteilen und Grundsätzen zum Vorschein, die oft in die Form des Sprichworts gekleidet sind, und die entweder bleibende Äufserungen der Lebensweisheit einer Nation, eines Stammes, einer religiösen Gesellschaft sein können oder als die „öffentliche Meinung“ eines Jahrhunderts oder Zeitalters ein kürzeres Dasein führen. Sie kommt ebenfalls in den persönlichen Vorbildern (Religionsstiftern, Helden, Gesetzgebern u. s. w.) zum Vorschein, zu denen die einzelne Generation, oder Generation nach Generation, als zu der höchsten Äufserung des wahren Menschlichen emporblickt. Sie kommt endlich auch zum Vorschein in der Weise, wie die menschlichen Lebensverhältnisse und Lebensformen (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Kirche) geordnet sind. Die positive Gesetzgebung enthält stets einen gewissen Teil der positiven Moralität. Allen Formen positiver Moralität gemein ist dies, dafs ihnen widerstreitende Handlungen Gegenstand einer Rückwirkung von seiten der Gesellschaft werden. Eine Verletzung der herrschenden Grundsätze, Vorbilder oder Lebensformen führt einen durch Ärgernis oder Zorn hervorgerufenen Ausbruch, das Urteil der öffentlichen Meinung, herbei, von dem fortan die Ehre des Handelnden abhängt. Oder diese moralische Zensur ist nicht die einzige

Folge, sondern der Handelnde mufs Ersatz leisten und vielleicht durch Schmerz oder sogar mit dem Tode seine That sühnen und hierdurch den von ihm erregten Zorn beschwichtigen. Diese Behauptung der positiven Moralität durch soziale Reaktion wird durch den Ausdruck Sanktion bezeichnet. Es ist nicht notwendig, dafs sie sich dem Individuum nur als etwas Äufseres fühlbar macht; wegen des ursprünglichen, unwillkürlichen Hineinlebens in die positive Moralität wird das Individuum diese Gewalt in seinem Innern, als mit der Gewalt seines eignen Gewissens eins fühlen können — wenn hier überhaupt von einem Gewissen die Rede sein kann: eigentlich existiert das Gewissen hier gar nicht als rein individueller Faktor.

Die positive Moralität ist ein Flufsbett, in das der Strom des Menschenlebens geleitet ist, und das er immer mehr vertieft hat, indem er seinen Lauf darin so lange fortsetzt, bis neue Kanäle oder Aufstauungen dies verhindern. Wird es aber möglich sein, mit dem bewufsten Denken hier einzugreifen? Und wenn es möglich ist, wird dies dann nicht ein schädliches Abschwächen der Kraft herbeiführen, mit welcher der Strom dahineilt?

3. Solchen wohlbegründeten und sehr bedeutungsvollen Einwürfen gegenüber werde ich es versuchen, darzuthun, dafs die wissenschaftliche Ethik, weit davon, unmöglich oder schädlich oder unnötig zu sein, sich im Gegenteil gerade selbst aus der positiven Moralität entwickelt, läuternd und befreiend auf diese zurückwirkt und Aufgaben löst, die sonst nicht lösbar wären.

Allererst ist es klar, dafs man die positive Moralität nicht verteidigen und ihre Bedeutung als Bedingung der Gesundheit und Kraft des menschlichen Lebens nicht behaupten kann, ohne einen Mafsstab zu haben, nach welchem man sie beurteilt. Diesen Mafsstab kann man nicht aus der positiven Moralität selbst heranziehen, es sei denn, dafs man sich in einem Kreise drehen wolle. Man mufs es also versuchen, sich klar zu machen, welches Prinzip man seiner Wertschätzung zu Grunde legt — dann befindet man sich aber schon auf dem zur wissenschaftlichen Ethik führenden Wege. Sobald man feststellt, dafs Gesundheit und Kraft etwas Besseres sind als Kränklichkeit und Mattigkeit, hat man schon ein Prinzip der Wertschätzung festgestellt. Es wird dann ganz natürlich die Frage entstehen, ob die

Jacobi irg ... ses Prinzipes wirklich
zu Forderun ... en Prinzipien gibt, die
Urteilen, d ... aren, — und die Dis-
Wertschätz ...
haben wir ... d, als Verteidiger der
zelnen In ... man in aller Reflexion
fahrung ... Bei dem, was mit der
Tage. D ... soll, ist es am besten, das
ersinnt s ... ernstlichen Zweifel läfst
an. Und ... egengründen oder mit dem
in der ... s Fragen gibt, deren Beant-
Gesund ... kann, ohne dafs das Leben
mittelst ... n den edelsten Bedürfnissen
Natur ... ragen, und das Unterdrücken
Widers ... m Unterdrücken des geistigen
er thu ... urch Fragen und Zweifeln kann
und a ... raft des Lebens zeigen.

Di ... seinem eignen Wege zum Fragen.
Lebens ... s eng und die Aufgaben begrenzt
selbe k ... Sicherheit. Mit wachsender Er-
sätze ... m Vergleichen der verschiedenen
geklei ... enen Ideale, der verschiedenen In-
Leben ... er Zeitalter, die man bei verschiedenen
Gesell ... n lernt. Oder die neuen Erfahrungen
eines ... en Aufgaben, die nicht vermittelst der
führe ... u lösen sind. Oder man sucht die
bild ... keit ethischer Urteile, die man selbst
zum ... en hört, zu ordnen, um zwischen dem
Gener ... nder Bedeutenden zu unterscheiden. Die
des v ... sind von vornherein allerdings unwillkür-
auch ... tzungen, und über Gefühle läfst sich nicht
Leb ... st sich aber über die Gültigkeit der Vor-
bürg ... che die Gefühle geknüpft sind, und über den
posit ... ungen disputieren, zu denen die Gefühle führen.
posit ... aus ein schwieriger Punkt der geistigen Ent-
ist d ... enn die Reflexion und die Kritik im einzelnen
eine ... der im Volke erwachen. Der Instinkt und der
Ein ... ren ihre unmittelbare Kraft und Sicherheit, und
ode ... rosse Frage, ob sich ein Ersatz dieses Verlustes
her ... äst.[1] Wo aber das Leben selbst uns die Fragen
Mei ...

[1] Vgl. meine Psychologie VII B, 3.

in den Mund legt, da müssen diese entweder beantwortet werden, oder es ist zu entscheiden, weshalb sie nicht beantwortet werden können. Und es ist wohl zu bemerken, dafs Sicherheit und Kraft keine absoluten Güter sind. Der Nachtwandler geht sicherer, als der Wachende würde gehen können; aber dennoch wecken wir ihn oder halten ihn auf, um zu verhindern, dafs er dem Abgrund nahe komme. Die gröfste Kraft kann sich in einer höchst verderblichen Richtung an den Tag legen. Wenn man nun diese Kraft zu vermindern sucht, so vermindert man auch deren verderbliche Wirkungen. Und man mufs dann versuchen, der errungenen besseren Einsicht all die Energie zu verschaffen, die vorher dem unmittelbaren Instinkte zu Gebote stand. Alle gesunde geistige Entwickelung besteht ja darin, dafs Energie von engeren Zwecken auf gröfsere hinübergelenkt wird. Nichts wird aus nichts erzeugt.

Die wissenschaftliche Ethik will sich nicht an die Stelle der positiven Moralität setzen und kann es auch nicht. Sie will dieselbe nur begründen, entwickeln und erweitern. Wir suchen in der wissenschaftlichen Ethik nur uns selbst zu verstehen, darüber klar zu werden, nach welchen Prinzipien wir unser Leben führen, und diese Prinzipien zu gröfserer Klarheit und innerer Harmonie zu bringen. Im menschlichen Geistesleben findet ein unablässiges Wechselwirken des Bewufsten und des Unbewufsten, so wie auch der Erkenntnis, des Gefühls und des Willens untereinander statt. Was auf dem einen Gebiete erworben wird, kann allen anderen geistigen Gebieten frommen.

4. Es sind zwei Aufgaben der wissenschaftlichen Ethik zu unterscheiden. Dieselbe ist teils eine historische, teils eine philosophische Wissenschaft. Die historische oder vergleichende Ethik sucht die positive Moralität so darzustellen, wie sie zu einer gegebenen Zeit bei einem gegebenen Volke auftritt, sucht nachzuweisen, welche Entwickelung sie unter verschiedenen Verhältnissen erleidet, und die verschiedenen Formen zu vergleichen, die sie zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Völkern annehmen kann. Sie sucht die Ursachen dieser verschiedenen Entwickelungsstufen und Formen in bestimmten physischen, psychologischen und historischen Verhältnissen aufzufinden. Die philosophische Ethik hat zur Aufgabe nicht die Beschreibung und Erklärung gegebener ethischer Er-

scheinungen, sondern deren Wertschätzung. Sie ist eine praktische Wissenschaft und setzt voraus, dafs wir uns Zwecke gestellt haben, die durch menschliche Handlungen verwirklicht werden sollen. Jedes ethische Urteil setzt einen solchen Zweck voraus, denn das Gefühl wird nur durch den Anblick einer Handlung oder durch den Gedanken an eine solche in Bewegung gesetzt, wenn sie etwas, dessen Bestehen und Gedeihen uns am Herzen liegt, entweder fördert oder hemmt. Ein ethisches Urteil setzt ein Lebensinteresse voraus, das durch die Handlung eines Menschen oder durch eine Ordnung menschlicher Verhältnisse entweder begünstigt oder verletzt wird.

Das historisch Entwickelte ist nicht schon ohnehin ethisch berechtigt. Wir können es verstehen, wie die positive Moralität sich zu der Form entwickelte, die sie zu unseren Zeiten und in unserem Lande angenommen hat, und dennoch können wir in gröfserem oder kleinerem Umfang den Stab über sie brechen. Die historische Ethik kann uns nur darüber belehren, was faktisch besteht, und wie dieses ein Bestehendes wurde; wenn man aber nicht annimmt, dafs das Wirkliche als solches und das Vernünftige eins sind, so ist noch eine Wertschätzung desselben anzustellen. Die philosophische Ethik ist eine systematisch durchgeführte Wertschätzung von einer bestimmten, durch die menschliche Natur gegebenen Grundlage aus und nach dem dieser Grundlage entsprechenden Mafsstabe. Eine solche durchgeführte Untersuchung kann zur Verdammung gewisser Handlungen und Lebensformen und zur Billigung andrer führen. Es kann eintreffen, dafs innerhalb der positiven Moralität Inkonsequenzen nachgewiesen werden, und da die Voraussetzung notwendigerweise zu Grunde liegen mufs, dafs alle ethischen Urteile sich in innerer Ubereinstimmung miteinander befinden müssen, wird es die Aufgabe, die positive Moralität so zu entwickeln, dafs der Widerspruch verschwindet. Ferner kann es sich bei vergleichender Betrachtung verschiedener Formen der positiven Moralität erweisen, dafs eine Form einer anderen vorzuziehen ist; dies setzt einen bestimmten Mafsstab voraus, nach welchem der Vergleich durchgeführt wird, und kann bewirken, dafs man Mittel sucht, den als niedriger stehend erkannten Typus positiver Moralität in der Richtung des als höher stehend befundenen zu entwickeln. Oft kann es endlich geschehen,

dafs die ursprünglichen Motive gewisser Handlungen und Institutionen nicht mehr anerkannt werden können, ohne dafs darum diese Handlungen und Institutionen selbst ihren Wert und ihre Bedeutung verlören. Sie können unter den veränderten Verhältnissen und von einer andern Seite als vorher betrachtet Wirkungen herbeiführen, die man vorher nicht kannte. Eigenschaften des Charakters, wie ritterlicher Mut, Keuschheit, Selbstbeherrschung, die sich unter rohen und barbarischen Verhältnissen entwickelten, lassen sich im Dienste ganz andrer Aufgaben als der ursprünglichen verwenden. Das Privateigentum entstand historisch unter dem Einflusse der Machtsucht und des Erwerbstriebes und wurde im Interesse des Friedens von der Gewalt der Gesellschaft anerkannt. Bei der ethischen Erörterung seiner bleibenden Bedeutung und Berechtigung sind aber ganz andre Rücksichten in Betracht zu ziehen. Es geht hier so, wie wenn man in einer Stadt die alten, ursprünglich zur Verteidigung aufgeführten Wälle als Promenaden und Lustanlagen benutzt. In dergleichen Fällen geht auf dem ethischen Gebiet eine Verschiebung vor, durch welche die früheren Motive wegfallen und neue Motive an deren Stelle treten, während Handlungen, Gewohnheiten und Institutionen dieselben bleiben. Hierdurch wird es einleuchtend, dafs die historische Erklärung einer ethischen Erscheinung nicht ohne weiteres für deren Wertschätzung mafsgebend ist, da die Möglichkeit einer solchen Verschiebung stets offen steht. Die philosophische Ethik achtet nichts Bestehendes nur, weil es besteht; indem sie aber versucht, über das Bestehende hinauszuführen, sucht sie zu zeigen, wie das auf historischem Wege Entwickelte sich in neue Formen umsetzen und verwenden läfst.

Während die historische und die philosophische Ethik von dieser Seite betrachtet sehr verschiedenen Charakters sind, wird es sich anderseits erweisen, dafs es schwer ist, sie scharf voneinander zu sondern. — Der historische Ethiker wird nicht im stande sein, sich von gewissen ethischen Voraussetzungen loszumachen, die auf das Licht, in welchem er die Vergangenheit sieht, Einflufs erhalten können. Er mufs sogar Blick für das Anstellen einer systematischen Wertschätzung und Übung hierin haben, um den inneren Zusammenhang (oder den Mangel an Zusammenhang) der ethischen Anschauungen und Gewohnheiten andrer Zeiten und Völker erfassen zu können.

Und — wie bereits angedeutet — sobald er einen wertschätzenden Vergleich verschiedener Formen der positiven Moralität unternimmt und einige niedriger, andre höher stellt, setzt er einen bestimmten Mafsstab (und ein bestimmtes Motiv der Wertschätzung) voraus und befindet sich mithin schon auf dem Gebiete der philosophischen Ethik. — Der philosophische Ethiker wird natürlich stets ein Kind seiner Zeit und seines Volkes sein, und die in diesen herrschende positive Moralität wird auf vielfache Weise Einflufs auf seine Resultate erhalten. Dies hat aber nur zur Folge, dafs die Arbeit der philosophischen Ethik stets wieder von neuem aufgenommen werden mufs. Aus den Arbeiten unsrer Vorgänger müssen wir dasjenige aussondern und prüfen, was nur vorübergehenden Verhältnissen und Einflüssen zu verdanken ist. In Kants Ethik z. B. merkt man deutlich, dafs er ein Deutscher ist, dafs er unter pietistischem Einflufs erzogen ward, und dafs sein reifes Mannesalter in die Zeit des Rationalismus fiel. Einige der Vorzüge und einige der Fehler seiner Ethik sind durch solche Gründe zu erklären. Eine solche Bestimmtheit durch Volk und Zeit[1]) verhindert aber nicht, dafs der grofse philosophische Ethiker Gedanken aussprechen kann, die für viele Generationen Gültigkeit haben. Philosophische Ethik würde nur dann durch die historische Begrenzung unmöglich gemacht, wenn sie eine reine Vernunftwissenschaft, eine Darstellung ewiger Wahrheiten sein sollte. Sie ist stets die systematische Durchführung eines historisch gegebenen Standpunkts und kann nie etwas andres werden, und nur für gewisse bestimmte Lebensverhältnisse vermag sie Ideale und Normen zu konstruieren; sie ist auf ihre Weise — ebenso wie die positive Moralität — ein Mittel im Kampfe ums Dasein: ein Mittel zur Behauptung einer errungenen Lebensstufe und zum Erringen einer neuen Lebensstufe, die den Namen einer höheren verdienen kann. Ihr wissenschaftlicher Charakter beruht auf der Klarheit,

---

[1]) Ein interessantes Beispiel, wie die nationale Geistesrichtung das Werk und die Resultate der einzelnen Denker bestimmt, bietet die Geschichte der italienischen Philosophie, vorzüglich inbetreff der Ethik. Vgl. Luigi Ferri: National Charakter and Classicism in Italian Ethics (International Journal of Ethics, 1895). — Vgl. mit Bezug auf das alte Griechenland: Leopold Schmidt: The Unity of the Ethics of ancient Greece (ibid. 1894).

mit welcher ihre Grundlage und ihr Mafsstab festgestellt, und auf der Konsequenz, mit welcher ihre Prinzipien im einzelnen durchgeführt werden. Ihre praktische Bedeutung beruht darauf, in welchem Grade die solchergestalt errungenen Gedanken und Resultate bei gröfseren oder kleineren Kreisen des menschlichen Geschlechts in Fleisch und Blut übergehen, an starken Gefühlen und Gewohnheiten Anknüpfungspunkte gewinnen und beim Ordnen der verschiedenen Lebensverhältnisse leitend werden können. Die Erfahrung zeigt, dafs der Weg von dem allgemeinen ethischen Gedanken bis zu dessen praktischer Durchführung oft sehr weit und verwickelt sein kann.

II.

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK.

1. Die theologische Ethik steht in entschiedenem Gegensatz zur historischen Ethik sowohl als zur philosophischen Ethik. — Sie baut auf die Überlieferung, auf die Wahrheit als etwas Gegebenes, auf das Ideal als etwas historisch Geoffenbartes. In sofern gehört sie allerdings zur historischen Ethik: wie die positive Rechtswissenschaft ihr System aus den Regeln und Geboten aufführt, die durch die juridischen Gesetze eines gewissen Landes festgestellt sind, so führt jede theologische Ethik ihr System aus den ethischen Urteilen auf, die aus dem Glaubensbekenntnisse einer gewissen kirchlichen Genossenschaft folgen. Die theologische Ethik erkennt aber die Methode der wissenschaftlichen Forschung nicht an, da die Offenbarung, auf welche sie baut, ihrer Meinung nach einem Durchbruch übernatürlicher Kräfte zu verdanken ist, die sich nicht durch die physischen, psychologischen und sozialen Gesetze, welche der historischen Wissenschaft zur Stütze dienen, erklären lassen. Sie fordert eine Sonderstellung für ihre historische Grundlage und behauptet, dieselbe müsse auf ganz andere Weise als die übrige Weltgeschichte betrachtet werden. — Sie nähert sich der philosophischen Ethik, insofern sie ebenso wie diese eine Wertschätzung der historisch gegebenen Handlungen und Lebensformen anstellt. Sie unternimmt diese Wertschätzung aber nicht nach Prinzipien, deren Ursprung in der menschlichen Natur nachweisbar ist. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in der menschlichen Natur, sondern über dieser,

in der übernatürlichen Offenbarung eines Ideals. Sie baut auf das absolute Autoritätsprinzip.[1])

Autorität bedeutet Ansehen, und Ansehen kann sich auf sehr verschiedene Weise an den Tag legen. Dasselbe kann sich auf physische Gewalt gründen, so dafs es durch eingeflöfste Furcht wirkt. Es kann sich auf Überlegenheit der Einsicht und Tüchtigkeit gründen und dadurch wirken, dafs es anderen ein Vorbild gibt, welches sie bewundernd nachzuahmen suchen. Es kann sich gründen auf das Vermögen und den Willen, Hilfe und Schutz zu verleihen, so dafs es nicht nur durch die Erzeugung der Furcht und Bewunderung, sondern auch durch die Erregung der Dankbarkeit, des Vertrauens und der Liebe wirkt. Das menschliche Leben kann solcher Autoritäten nicht entbehren. Die ältere Generation ist die Erzieherin und das Vorbild der jüngeren. Die Eltern sind die Autoritäten der Kinder, die Lehrer die der Schüler; überall ist der weiter Fortgeschrittene demjenigen eine Autorität, welcher keinen so weiten Weg zurückgelegt hat. Das Autoritätsverhältnis ist ein wichtiges Element der positiven Moralität. Diese braucht aber nicht dem absoluten Autoritätsprinzip zu huldigen.

Es findet immer in einer gewissen Reflexion, in einem beginnenden Denken seinen Grund, wenn das Autoritätsprinzip ausdrücklich festgestellt und als unbedingt aufgefafst wird. Die Menschen gehen unwillkürlich demjenigen nach, was ihnen grofs und hervorragend erscheint und bedürfen hierzu keines besonderen Befehls. Aus Nachahmungsinstinkt und Gewohnheit gehen sie sogar dem Unbedeutenden und Gleichgültigen nach, wenn nur es durch die Macht der Wiederholung wirkt, und wenn Präzedenzien vorliegen. Erst während Epochen, in denen die Kritik erwacht ist und der Zweifel die sichere Ruhe in dem halb Unbewufsten ablöst, stellt man mit Bewufstsein das Autoritätsprinzip in seiner absoluten Form als letzte Grundlage aller Ethik auf. Wenn eine Frage die andere hervorruft, so dafs es scheint, als stehe gar nichts fest, wird das Bedürfnis eines absoluten Anhaltspunktes erregt, damit man nicht in den Strudel mit hinabgezogen werde. Menschliches Fühlen und Denken scheint dem Ethischen eine unsichere Grundlage zu bieten.

---

[1] Vergl. mit Bezug auf den Begriff der Autorität meine Schrift „Über die Grundlage der humanen Ethik." Bonn 1880. Kap. III.

Die gröfste Frage des menschlichen Lebens: „was ist gut und was ist böse?“ scheint der kräftigsten Grundlage zu bedürfen, und welche Grundlage kann kräftiger sein als der Wille eines allmächtigen Wesens? Wenn man an einen solchen Willen appellieren kann, so mufs alle Diskussion aufhören und die lärmenden Zweifel müssen vor der unbedingten Autorität verstummen.

Das Gute wird dann dasjenige, was mit Gottes Willen übereinstimmt, und gut ist es nur, weil es mit Gottes Willen übereinstimmt (bonum est, quia deus vult). Dies war die Lehre, die zu bekämpfen schon Platon sich veranlafst sah (im Dialoge Eutyphron), die aber erst gegen Ende des Mittelalters von Duns Scotus gehörig formuliert ward, der sogar geradezu aussprach, der Mord wäre keine Sünde, wenn Gott den Mord vorgeschrieben hätte. In einer so krassen Form werden wohl nur wenige sich zu dieser Lehre bekennen, jeder theologische Standpunkt enthält jedoch eine Annäherung an dieselbe. In dem Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes und in dem engherzigen Buchstabenglauben der protestantischen Orthodoxie ist das unbedingte Autoritätsprinzip enthalten. Durch das lebendige Wort des Oberhauptes der Kirche oder durch das geschriebene Wort der von der Kirche überlieferten Bücher wird kundgethan, was dem Willen Gottes zufolge gut oder böse ist, und diejenigen, welchen das Wort ertönt, haben es nur in unbedingtem Gehorsam zu empfangen und zu befolgen.

Versuchen wir es, uns auf diesen Standpunkt zu stellen, um zu sehen, ob seine Voraussetzungen nicht innere Widersprüche und unüberwindliche Schwierigkeiten herbeiführen.

2. Wir fragen erst, woher man weifs, dafs etwas Gottes Wille ist, und wodurch dieses verbürgt wird. Es kann nichts nützen, dafs ich weifs, etwas sei gut, wenn es Gottes Wille ist, sofern ich nicht mit unbedingter Sicherheit weifs, was in dem einzelnen Falle Gottes Wille ist. Diese Sicherheit mufs mir der Natur der Sache zufolge auf diesem Standpunkte das Wichtigste sein. Der Glaube, auf welchen die theologische Ethik baut, wird deshalb mit Konsequenz ein Glaube an die Kirche, die Trägerin der religiösen Offenbarung und Überlieferung. Die Kirche verbürgt mir, dafs ihr Oberhaupt der rechte Nachfolger des Stifters der Kirche ist, oder dafs die biblischen Bücher die wahre Offenbarung enthalten. In dem katholischen Dogma der Unfehlbarkeit

findet deshalb die theologische Ethik ihren konsequenten Abschlufs. — Will ich dagegen Gottes Willen unmittelbar erfahren, so mufs ich mich an das Zeugnis des Geistes in meinem eigenen Innern halten; wie kann ich aber zwischen der göttlichen Stimme und meinen eignen natürlichen Gefühlen und Gedanken bestimmte Unterscheidung treffen? Welchen Mafsstab habe ich, um die Grenze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zu ziehen? Wir verlieren hier die absolute Festigkeit, die gerade der Vorzug des Autoritätsprinzipes sein sollte. Wir gleiten aus dem theologischen Standpunkt in den psychologischen hinüber.

„Ja," sagt man, „wir klammern uns gerade an das Autoritätsprinzip an, weil wir fühlen, dafs wir dessen bedürftig sind. Unsre eigne Ohnmacht und unser eigner Zweifel werfen uns der unbedingten Autorität in die Arme." Wenn man aber dieses persönliche Bedürfnis betont, verlegt man ebenfalls die Frage aus dem theologischen Gebiet in das psychologische. Nicht die Autorität selbst, sondern mein Bedürfnis derselben wird dann die eigentliche Grundlage. Ich rechtfertige meine Unterwerfung unter die Autorität durch mein Bedürfnis: läfst denn aber dieses Bedürfnis selbst sich rechtfertigen? Ist es gut, dieses Bedürfnis zu befriedigen? Wie unterscheide ich, welche unsrer vielen Wünsche und Bedürfnisse wir befriedigen sollen, um gut zu handeln, und welche zu unterdrücken sind? Will man sich zur Entscheidung dieser Frage auf die Autorität berufen, so bewegt man sich in einem Kreise.

Zu einem ähnlichen Kreislauf des Denkens gelangt man, wenn man, wie einige Theologen es versuchen, die beiden Sätze verbinden will: „das Gute ist gut, weil Gott es will," und: „Gott will es, weil es gut ist." — Ist das Gute dasjenige, was mit Gottes Willen übereinstimmt, was soll es denn heifsen, dafs Gott es will, weil es gut ist? Dies kann offenbar nur bedeuten, dafs er es will, weil es sein Wille ist. Hierdurch kommen wir also nicht von der Stelle. — Wenn anderseits Gott erst etwas als gut erkennt und danach dieses will, so beugt sich sein Wille einem Gesetz und einer Regel, und sein Wille ist also nicht an und für sich die Ursache, dafs das Gute gut ist. Auch diejenigen, welche sich die vertrauteste Kenntnis der Psychologie der Gottheit beilegen, werden doch etwas bedenklich werden bei der Geteiltheit, die hierdurch im Wesen der Gottheit statuiert

wird. Konsequente theologische Denker haben auch eingesehen, dafs auf dem Standpunkt des Autoritätsprinzipes von gut und böse nicht die Rede sein kann, was die Gottheit selbst betrifft. Gott kann weder Gewissen noch Pflicht haben. Jede Übertragung ethischer Vorstellungen von dem Menschen auf Gott führt zu Widersprüchen, und der einzige Ausweg ist der, bei der Berufung auf den göttlichen Willen stehen zu bleiben und sich diesem in Gehorsam zu beugen. Sonst gibt man eben das theologische Prinzip auf. Sobald man anerkennt, dafs es andere Quellen der Kenntnis des Guten gibt als die Gewifsheit, was Gottes Wille ist, hat man eigentlich den Übergang von der theologischen zur philosophischen Ethik gemacht. Das Gute wird erkannt — dies ist der Hauptsatz, und dafs das solchergestalt erkannte Gute Gottes Wille ist, wird ein Schlufs, — ein Schlufs freilich von grofser praktischer Bedeutung, indem hierdurch eine übernatürliche Sanktion ermöglicht wird, der sich jedoch auf ganz andere Voraussetzungen gründet als der Hauptsatz und deswegen sehr wohl wegfallen könnte, ohne dafs letzterer wegfiele. —

Die unbedingte Autorität spricht eine Mannigfaltigkeit von Geboten und Verboten aus. Sobald das Nachdenken erwacht, versuchen wir natürlich, die einzelnen Verordnungen der Autorität in inneren Zusammenhang und Übereinstimmung zu bringen. Dies kann aber nur dadurch geschehen, dafs wir das Grundgesetz unsrer Vernunft auf dieselben anwenden und davon ausgehen, dafs keine Verordnung einer andern widerstreiten kann. Wenn wir aber das Recht haben, dieses Vernunftgesetz anzuwenden, warum sollten denn andere Gesetze unsrer natürlichen Erkenntnis ausgeschlossen sein? Und haben wir nicht schon, als wir jenes anwandten, mit dem unbedingten Autoritätsprinzip gebrochen?

3. Es sind jedoch nicht diese inneren Widersprüche allein, welche die philosophische Ethik verhindern, theologische Voraussetzungen zu Grunde zu legen.

Was von Anfang an die philosophische Ethik ins Leben gerufen hat und stets wieder von neuem das Interesse für sie erregt, ist die Überzeugung, dafs der letzte Grund des Ethischen in der menschlichen Natur selbst liegen mufs. Der Mafsstab alles dessen, was der Mensch soll als wahr und gut, als schön und grofs anerkennen können, mufs zu-

guterletzt in ihm selbst liegen. Die Prinzipien aller Verständnis und Wertschätzung, aller theoretischen und praktischen Thätigkeit müssen sich in seinem eignen Inneren finden. Wie hoch die Ideale auch über ihn erhaben sein mögen, wie gewaltig die Majestät des Gesetzes sich auch seinem Gewissen kundgeben möge, so sind sie ihm Ideale und Gesetz doch nur wegen seiner freien Anerkennung derselben, wegen des Anschlusses, den er ihnen kraft seiner Natur gewährt. Sokrates ward daher der Gründer der Ethik durch sein Gebot: Erkenne dich selbst! Hierdurch stellte er das Prinzip der Persönlichkeit oder der Subjektivität auf, das Prinzip des freien Forschens und zugleich des freien Gewissens. Blinder Gehorsam als bleibender Zustand widerstreitet diesem Prinzip; durch diesen entäufsert man sich seiner freien Persönlichkeit und macht sich zur unpersönlichen Maschine.

Ferner ist bei dem Bestreben, eine philosophische Ethik zu entwickeln, auch ein anderes Motiv bethätigt, der Wunsch nämlich, das Ethische von angreifbaren Voraussetzungen möglichst unabhängig zu machen. Eben weil die Urteile über gut und böse so kräftig in das menschliche Leben eingreifen und die schärfsten Gegensätze innerhalb dieses Gebietes bedingen, ist es von grofser Wichtigkeit, dafs keine anderen Streitfragen mit den ethischen vermischt werden. Ethische Fragen müssen deshalb so weit wie möglich von religiösen und metaphysischen Problemen unabhängig gemacht werden. Sollte die Ethik warten, bis in dogmatischen Fragen Einigkeit erreicht wäre, so möchte sie lange warten können. Es ist nun der Mühe wert, zu prüfen, ob auf dem ethischen Gebiet keine gröfsere Einigkeit sein sollte als auf dem religiösen und dem metaphysischen. Und da gerade die ethische Bedeutung der religiösen und metaphysischen Probleme diesen ihr grofses Interesse geben soll, so liegt es in der Natur der Sache, dafs man eine Grundlage und einen Mafsstab des Ethischen haben mufs, die — wenigstens gewissermafsen — von den religiösen und metaphysischen Annahmen unabhängig sein müssen.[1]) Denn indem man der-

[1]) Ein theologischer Kritiker (in der Zeitschrift Vidar 1888) hat „eine Schwäche“ meines Standpunkts ausgedrückt gefunden in den Wendungen: „möglichst unabhängig von angreifbaren Voraussetzungen“ und „wenigstens gewissermafsen“, die in diesem Stück vorkommen.

gleichen Annahmen ethische Bedeutung beilegt, unternimmt man eine Wertschätzung derselben, und es mufs dann gefragt werden, auf welche Grundlage man sich bei dieser Wertschätzung stellt und welchen Mafsstab man anlegt.

Der allgemeine wissenschaftliche Grundsatz, die Prinzipien nicht ohne Notwendigkeit zu vermehren, hat also hier auch praktische Bedeutung. Indem die philosophische Ethik sich aufserhalb des Streites der verschiedenen religiösen Bekenntnisse und der verschiedenen metaphysischen Theorien (Spiritualismus, Materialismus u. s. w.) zu stellen sucht, wird sie nicht allein eine sichrere Grundlage des Ethischen erlangen, sondern auch zum Besten der Toleranz, der Religionsfreiheit und der Lehrfreiheit thätig sein. Sie wird der gehässigen Diskussionsweise entgegenwirken, die darin besteht, aus den Anschauungen des Gegners unmoralische Konsequenzen herzuleiten.

Das ethische Problem steht deshalb den anderen philosophischen Hauptproblemen gegenüber sehr selbständig und unabhängig in der Philosophie da. Es existiert natürlich ein Zusammenhang zwischen der Erkenntnistheorie, die die Grundlage, die Voraussetzungen und Grenzen unseres Erkennens untersucht, der Metaphysik, die eine Weltanschauung, eine allgemeine Theorie des Wesens des Daseins erstrebt, und der Ethik. Der Zusammenhang ist indes kein so direkter und unmittelbarer, wie man oft angenommen hat. Und es wird jedenfalls von Bedeutung sein, die verschiedenen Probleme so weit wie möglich getrennt zu halten; hierdurch ist es nicht ausgeschlossen, dafs sie einander auf vielfache Weise beleuchten können.

Diese Ausdrücke wählte ich mit Wohlbedacht, indem ich überzeugt bin, dafs hier nur von einem Streben, die angreifbaren Voraussetzungen auf das möglichst geringe zu reduzieren, die Rede sein kann, ein Streben, das kein Einzelner vollständig durchzuführen vermag. Jeder Denker hat seine Begrenzung und mufs wissen, dafs er unbewufst mit Voraussetzungen operiert, die sich vielleicht erst später hervorziehen und prüfen lassen. Ich bediente mich jener Wendungen daher aus wissenschaftlicher Vorsicht. Sie bringen das Prinzip nicht zum Wanken: dafs das Ethische für sich allein untersucht und nicht aus religiösen oder metaphysischen Annahmen abgeleitet werden mufs. Hierdurch wird natürlich nicht ausgeschlossen, dafs der ethische Denker Ideen aufstellen kann, die man vielleicht religiös oder metaphysisch nennen mag (vgl. IV, 5 nnd XXXI, 3), wenn nur er dieselben nicht zur Begründung des Ethischen gebraucht.

Die philosophische Ethik, die eine wissenschaftliche Lehre von der ethischen Wertschätzung sein soll, mufs sich auf dieselbe Grundlage stellen wie jede andere Wissenschaft. Diejenigen Prinzipien, Resultate und Hypothesen, welche vermittelst andrer Wissenschaften erreicht wurden, sucht sie nicht zu erschüttern. Sie verlangt keine Sonderstellung. Sollte sie Voraussetzungen aufstellen, die denjenigen widerstritten, auf welche andre Wissenschaften bauen, so würde sie in das Gebiet des Angreifbaren geraten. Am sichersten wird sie gehen, wenn sie auf die gemeinschaftlichen Voraussetzungen baut. Es ist doch noch jetzt eine häufige Annahme, dafs die Ethik wenigstens an einem Punkte, nämlich bei der Frage nach der Anwendung des Kausalgesetzes auf das Willensleben, gezwungen sein sollte, Voraussetzungen aufzustellen, die von den allgemeinen wissenschaftlichen Voraussetzungen nicht nur abweichen, sondern denselben geradezu widerstreiten. Diese Frage wird später speziell behandelt werden.

4. Wenn im Vorhergehenden von theologischer Ethik geredet wurde, so ist wohl zu merken, dafs die christliche Ethik keineswegs in allen ihren Formen und auf allen Stufen ihrer Entwickelung eine theologische Ethik ist. Das Christentum begann nicht mit einem theologischen System, ebensowenig wie es mit einer kirchlichen Organisation anfing. Dem System und der Organisation geht hier wie überall, wo eine Entwickelung stattfindet, eine mehr unbestimmte und gleichartige Lebensform voraus. Die in den ersten drei Evangelien verkündete Ethik ist wesentlich die Lehre der Menschenliebe. Allerdings stützt sie sich auf theologische Vorstellungen, und es wird auf Belohnung und Strafe in einem Jenseits verwiesen. Der Gott aber, auf dessen vergeltende Gewalt verwiesen wird, erscheint doch hauptsächlich als das Ideal der Vollkommenheit, was hier nach dem Zusammenhang (Matth. V, 43—48)[1]) heifsen mufs: der Menschenliebe. Jesus stiftet das messianische Reich, dessen Eingang denen offen steht, die reinen Herzens sind, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, die friedlich sind und andre lieben wie sich selbst. Der Geist und die Verhältnisse waren ganz andere im neuen Reich als in den

---

[1]) In der Parallelstelle Lukas VI, 36 steht Barmherzigkeit statt Vollkommenheit.

stolzen, der Weltgeschichte bisher bekannten Weltreichen, und ganz andere, als das jüdische Volk sich in seinen nationalen Phantasien gedacht hatte.

Das Bedeutungsvolle der ältesten christlichen Ethik ist die Erweiterung, Verinnigung der Menschenliebe, die sie einleitet. Erst durch die vorzüglich von Paulus begründete dogmatische Entwickelung des Christentums wurden theologische Lehren von entscheidender Bedeutung für die christliche Ethik. Nun erhält das Christentum zwei Prinzipien, den Glauben und die Liebe, deren völlige innere Harmonie herbeizuführen es nicht gelungen ist. Die Glaubensverschiedenheiten setzten der Menschenliebe Schranken. Der entscheidende Mafsstab des Wertes eines Menschen ward nun nicht der, ob er ein inniges und liebevolles Gemüt besafs, reinen Herzens war und die Wahrheit suchte, sondern der, ob er den rechten Glauben hatte. Erst da, wo die Glaubensverschiedenheiten ebenso behandelt werden, wie das Christentum selbst nationale und andere äufsere Verschiedenheiten behandelt hatte, erst da hat die grofse ethische Idee, die im ältesten Christentum ausgesprochen wurde, ihre volle Entwickelung erreicht.[1])

Um die Ethik des Urchristentums auf rechte Weise zu schätzen, ist jedoch wohl zu beachten, dafs ihr tiefstes Motiv eigentlich doch nicht die Menschenliebe war, sondern die lebendige, begeisterte Erwartung, dafs das Himmelreich nahe sei und das Ende aller irdischen Dinge bevorstehe. Dieser grofsen Hoffnung gegenüber verloren alle menschlichen Zwecke und Aufgaben ihr Gewicht. Von zusammenhängendem ethischem Streben konnte nicht die Rede sein, und es wurde der eigentlichen Idee der Menschenliebe nicht gestattet, ihre Konsequenzen zu entfalten. Erst als die Kirche jene Erwartung in den Hintergrund schob, wurde das Christentum zur Kulturgewalt. Und es hat sich erwiesen, dafs die (übrigens nicht erst vom Urchristentum ergriffene) Idee der Menschenliebe Lebenskraft genug besafs,

---

[1]) Vergl. „Über die Grundlage der humanen Ethik.“ (Bonn 1880. S. 48 f.) — In dieser Schrift nahm ich bei meiner Besprechung dieses Punktes nicht genug Rücksicht auf das älteste, der bestimmteren theologischen Ausbildung vorausliegende Christentum.

um die Grenzen sowohl jener ekstatischen Erwartung als der kirchlichen Dogmen zu überschreiten.[1])

---

[1]) Vergl. meine Abhandlung: Hedenske Sandhedssøgere (Heidnische Wahrheitssucher) (Tilskueren 1892) und den Schlufsabschnitt meines Werkes Søren Kierkegaard som Filosof (Sören Kierkegaard als Philosoph). (1892.) (Deutsche Übersetzung — in Frommanns „Klassiker der Philosophie" — Stuttgart 1896.)

III.

DIE PRINZIPIEN UND DIE METHODE DER ETHIK.

1. Ethische Urteile, Urteile über gut und böse, entstehen anfänglich ohne Begründung. Wie wir beim Anblick eines Kunstwerks oder der Natur unser Herz durch den Ausruf: „Das ist schön!“ erleichtern können, so thun wir dies bei einer menschlichen Handlung durch den Ausruf: „Das ist gut!“ Wir lassen uns von einem unmittelbaren Gefühl leiten, das durch den Anblick der Handlung oder die Erinnerung daran erregt wird. Welche Handlungen wir gut (oder böse) nennen, wird für den Einzelnen von Anfang an darauf beruhen, in welche „positive Moralität“ (vgl. I, 2) er sich hineingelebt hat. Ein ethisches Problem entsteht erst, wenn diese positive Moralität nicht deutlich redet, oder wenn es sich erweist, dafs sie innere Widersprüche enthält. Alsdann sind Prinzipien, leitende Gedanken vonnöten, welche die Wahl unter den vorliegenden Möglichkeiten zu bestimmen vermögen.

Man könnte die Möglichkeit der Aufstellung begründeter ethischer Urteile, mithin die Möglichkeit einer philosophischen Ethik bezweifeln. Ethische Urteile enthalten ja eine Forderung, sprechen aus, was sein soll, nicht nur, was ist. Selbst wenn sie Lob oder Tadel über eine wirklich ausgeführte Handlung aussprechen, bezeichnen sie eigentlich die Forderung, dafs solche Handlungen künftig ausgeführt oder unterlassen werden sollten. Geht aber nicht alle Wissenschaft darauf aus, das, was ist, zu erklären und dessen Ursache zu finden? Kann es eine Wissenschaft geben von

dem, was nicht ist, was aber sein soll? Die philosophische Ethik geht ja einen Schritt weiter: sie will die Lehre davon sein, welche ethischen Urteile wir fällen sollen! Wie ist eine solche Wissenschaft möglich? Hierzu kommt, dafs Urteile über gut und böse aus dem Gefühl entspringen — über Gefühle läfst sich aber nicht disputieren! Und die Erfahrung zeigt denn ja auch, dafs Diskussionen über ethische Fragen meistens den Abschlufs finden, dafs sich jeder auf sein Gefühl beruft!

Zur Erhellung dieses Problems sei vorerst bemerkt, dafs alles, was wir gut und wertvoll nennen, sich auf einen Zweck bezieht; — entweder ist das Gute und Wertvolle selbst uns Zweck, oder es ist das Mittel zu einem Zweck. Wir sind uns nicht immer dieses Zweckes bewufst. Je mehr die Beurteilung und Wertschätzung unwillkürlich geschieht, um so weniger haben wir Bewufstsein vom Zwecke; wir werden unmittelbar ergriffen und ruhen ganz in dem Gedanken an den zu schätzenden Gegenstand. Die Schätzung kann durchaus instinktiv geschehen. Soll sie sich aber in zweifelhaften Fällen auf bestimmte Prinzipien gründen, so ist vorerst zu entscheiden, mit welchem Zwecke wir die Handlung in Beziehung setzen. Das Urteil über die Handlung wird davon abhängen, ob sie nach näherer Untersuchung den bewufst oder unbewufst vorausgesetzten Zweck fördert oder hemmt. Jede Handlung bewirkt irgend etwas; sonst würde sie unmöglich und absurd sein. Diese Bemerkung ist nicht unnötig, denn grofse ethische Denker, namentlich Immanuel Kant, haben gemeint, es sei eine Entwürdigung des Willens, der Wirkung besonderes Gewicht beizulegen und dem Zweck bestimmenden Einflufs auf die Wertschätzung beizumessen. Dies widerlegt Schleiermacher durch die treffende Bemerkung[1]): „Will ich nichts bewirken, warum handle ich?"

Sicheren Boden unter den Füfsen erhalten wir schon, wenn festgestellt ist, dafs jede Handlung einen Zweck haben mufs. Denn es wird dann möglich, zu untersuchen, ob die Handlung diesem Zweck wirklich förderlich ist oder nicht. Die Beziehung des Weges zum Endziele, des Mittels zum Zwecke läfst sich wissenschaftlich feststellen. Steht der

[1] Über den Begriff des höchsten Gutes. Werke zur Philosophie. 2. Band, S. 452.

Zweck fest, so müssen gewisse bestimmte Mittel angewandt werden. Die Beziehung des Mittels zum Zweck ist ja die nämliche wie die der Ursache zur Wirkung: was wir Mittel nennen, ist diejenige Ursache, welche die Erreichung des Zwecks bewirkt. Wir erblicken hier also die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem Seinsollenden: das Wort soll bezeichnet die Forderung von Mitteln zu einem gegebenen Zweck. In jedem Drang oder Trieb liegt eine derartige Forderung, und was wir Gewissen nennen, ist ein Trieb des tiefsten Innern, irgend etwas Wertvolles in der Welt zu behaupten oder zu erzeugen. — Durch die notwendige Beziehung zwischen Zweck und Mitteln wird eine wissenschaftliche Ethik möglich. Vorausgesetzt wird aber, dafs der Zweck gegeben ist — und, wie es sich zeigen wird, das Problem entsteht wieder, wenn gefragt wird, welchen Zweck wir als gegeben voraussetzen.

Zu demselben Ergebnis, zu dem uns die Betrachtung der Handlung in ihrer Beziehung zum Zwecke führte, gelangen wir auch durch nähere Betrachtung des Satzes, dafs Urteile über gut und böse Gefühlsäufserungen sind. Die Gefühlsäufserung setzt hier voraus, dafs der Anblick oder die Vorstellung einer Handlung unser Inneres erregt, ein unwillkürliches Streben, ein bewufstes oder unbewufstes Interesse in uns gefördert oder gehemmt hat. Die Lust- und Unlustgefühle stehen — wie die Biologie des Gefühlslebens zeigt — damit in Zusammenhang, dafs unser Leben oder doch ein Teil unseres Lebens gefördert oder gehemmt wird. Das menschliche Gefühlsleben ist nur im Zusammenhang mit den menschlichen Lebensverhältnissen verständlich. Und nur in seinen einfachsten Formen und in den heftigsten Affekten ist das Gefühl ganz blind. Seine bestimmte, völlig entwickelte Form erhält es nur dadurch, dafs es mit Vorstellungen verbunden wird. Die Freude setzt die Vorstellung eines lusterregenden Gegenstandes, der Kummer die Vorstellung von dem Verluste eines solchen voraus. Hoffnung und Furcht setzen Vorstellungen von der Möglichkeit gewisser lust- oder unlusterregender Ereignisse voraus.

Hierdurch erhalten wir ebenfalls hier sicheren Boden unter den Füfsen. Über Gefühle läfst sich nicht disputieren; es läfst sich aber über die Vorstellungen disputieren, an welche die Gefühle geknüpft sind, indem man die objektive Gültigkeit dieser Vorstellungen untersuchen kann.

Also nicht nur in der Beziehung des Mittels zum Zweck, die bei allen menschlichen Handlungen mitbethätigt ist, sondern auch in der Beziehung der Vorstellungen, welche die in der Wertschätzung sich Luft schaffenden Gefühle bestimmen, zur wirklichen Erfahrung erblicken wir die Möglichkeit einer Begründung ethischer Urteile und somit die Möglichkeit der Aufstellung einer philosophischen Ethik. Und die beiden Beziehungen lassen sich nicht voneinander trennen: denn ein Zweck setzt stets ein Gefühl voraus. Nur was unser Gefühl in Bewegung setzt, können wir uns zum Zweck machen.

Ethische Urteile betreffen menschliche Handlungen und menschliche Lebensordnungen (Institutionen), letztere indes nur, insofern sie aus menschlichen Handlungen hervorgegangen sind und sich durch solche wieder ändern lassen. Gewöhnlich hat nun die Ethik von der zu schätzenden Handlung ihren Ausgang genommen, ohne die Wertschätzung selbst zu untersuchen. Es wird sich erweisen, dafs man gerade damit anfangen mufs, die Bedingungen der Wertschätzung zu erörtern.

2. Die Handlung entspringt aus dem Inneren des Individuums, in seinen Instinkten und Trieben, seinen Gedanken und Gefühlen. Wenn sie sich aber hier entwickelt hat, tritt sie als Wirkung in die äufsere Welt hinaus. Es entsteht dann die Frage, welchen Teil dieses ganzen Verlaufs die ethische Wertschätzung vorzüglich zu berücksichtigen hat.

Zu einer vollständigen Wertschätzung würde eine Betrachtung des ganzen Verlaufs der Handlung erforderlich sein. Die ethische Charakteristik einer guten oder bösen Handlung würde also voraussetzen, dafs man derselben gleich von ihren ersten Keimen im inneren Leben des Individuums an und durch alle ihre verzweigten und fernen Wirkungen in der Aufsenwelt hindurch nachspüren könnte. Die Ethiker haben nicht auf alle Teile der ganzen Geschichte der Handlung gleich grofses Gewicht gelegt. Einige haben den Ausgangspunkt im inneren Ursprung der Handlung genommen, in den Motiven also, der Gesinnung, durch die sie erzeugt wird. Die äufseren Wirkungen der Handlung seien unabsehbar, meinen sie, und stünden nicht vollständig unter der Herrschaft des Willens; nur in der innern Handlung bethätige sich der Wille unzweideutig, nur diese könne also der Gegenstand ethischer Wertschätzung sein! Andere dagegen

gehen von den Folgen und Wirkungen der Handlung in der äufseren Welt aus. Nur diese, meinen sie, gäben der Handlung praktische Bedeutung; diese müsse die Wertschätzung deshalb zunächst berücksichtigen, besonders da die Erfahrung lehre, dafs denselben Motiven entsprungene Handlungen verschiedene Wirkungen, verschiedenen Motiven entsprungene Handlungen aber gleichartige Wirkungen haben könnten. Nur sekundär erstrecke sich die Wertschätzung auf die Motive und die Gesinnung, wenn dargethan werden könne, dafs gewisse bestimmte Motive durchweg zu einer gewissen bestimmten Handlungsweise führten. Man unterscheidet hier also Wertschätzung der Handlungen und Wertschätzung der handelnden Person; erstere ist primär, letztere sekundär.

Dieser Gegensatz hat in der Geschichte der Ethik eine grofse, gewifs allzu grofse Bedeutung gehabt. Man könnte ihn als den Gegensatz der subjektiven zur objektiven Ethik bezeichnen. In der neueren Geschichte der Ethik vertritt Kant die subjektive, Bentham die objektive Ethik, und die Debatte auf dem Gebiete der philosophischen Ethik wird wesentlich von den von diesen beiden Denkern ausgegangenen Richtungen ausgekämpft. Die Entscheidung des Streites mufs auf einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses zwischen der subjektiven und der objektiven Ethik beruhen. Eine solche genauere Bestimmung suche ich in diesem Kapitel zu geben. Ich werde hier besonders darauf Gewicht legen, dafs die Wertschätzung selbst doch immer eine subjektive Thätigkeit ist und bleibt, und jedes Prinzip der Wertschätzung gewisse subjektive Bedingungen voraussetzen mufs — selbst wenn man darin mit Bentham einverstanden ist, dafs eine objektive Wertschätzung der Handlung nur dann möglich wird, wenn man von ihren Folgen und Wirkungen ausgeht Der Streit zwischen der Schule Kants und der Schule Benthams hat sich gar zu ausschliefslich um das Verhältnis zwischen den Motiven und den Wirkungen der Handlung gedreht. Vielleicht wird das Problem sich klarer stellen und leichter zu lösen sein, wenn man weiter zurückgeht und nach den Motiven der Wertschätzung selbst fragt oder, mit andern Worten, die Frage aufwirft, auf welchen psychologischen Voraussetzungen eben die Thatsache beruht, dafs eine allgemeine und objektive Wertschätzung menschlicher Handlungen erstrebt wird. Wie die

theoretische Erkenntnis uns auf dem Wege der Analyse auf gewisse Prinzipien zurückführt, welche die Erkenntnistheorie darlegen soll, und welche mit der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens in engem Zusammenhang stehen, so mufs auch die praktische Wertschätzung zuguterletzt auf Prinzipien bauen, die ihren Grund im menschlichen Geiste haben, selbst wenn die Frage hier etwas verwickelter sein sollte als auf dem theoretischen Gebiete. Sowohl die Erkenntnistheorie als die Ethik führt uns auf die Subjektivität als letzte Grundlage zurück. Die Aufgabe ist gerade die, zu zeigen, wie eine objektive Erkenntnis und eine objektive Wertschätzung trotz der unvermeidlichen Subjektivität der Grundlage zu erreichen sind. Hier ist also ein bisher nicht hinlänglich berücksichtigter Parallelismus zwischen dem Erkenntnisprobleme und dem ethischen Probleme.

Wie die Grundlage (das Schätzungsmotiv) das subjektive Prinzip der Ethik ist, so ist der Mafsstab, nach welchem die Handlungen von dieser Grundlage aus geschätzt werden, das objektive Prinzip der Ethik und bestimmt den Inhalt der Ethik (vgl. I, 1). Die Wertschätzung setzt nämlich zweierlei voraus: ein Motiv, das dazu treibt, die wertschätzende Funktion auszuüben, und ein Kriterium, nach welchem sie ausgeführt wird.[1]

Um die Berechtigung des hier aufgestellten Gesichtspunktes darzuthun, werde ich es versuchen, eine Darstellung davon zu geben, wie sowohl das subjektive als das objektive Prinzip der Ethik (Grundlage sowohl als Inhalt) aus der Natur und der Entwickelungsgeschichte der ethischen Wertschätzung hervorgeht. Ihr gegenseitiges Verhältnis wird dadurch an Klarheit gewinnen. — Da die Wertschätzung der Handlungen und Lebensverhältnisse aber nicht nur in verschiedenen Individuen und Völkerschaften auf Grundlage verschiedener Motive und nach verschiedenem Mafsstabe geschieht, sondern auch zugleich in jedem einzelnen Individuum durch zusammengesetzte Motive bedingt ist, wird es notwendig sein, sich die Verhältnisse einfacher zu denken,

[1]) In meiner Schrift „Die Grundlage der humanen Ethik“ (Bonn 1880) habe ich die Begriffe Grundlage und Motiv oder deutlicher Motiv der Wertschätzung und Motiv der Handlung noch nicht hinlänglich unterschieden, während die Sonderung der Grundlage vom Inhalt bereits in dem genannten Werke stattfindet. — (Das Büchlein erschien schon 1876 in dänischer Sprache.)

als sie in der That sind. Niemand verfolgt nur einen einzigen Zweck; das Leben ist bunt und mannigfach, sowohl in unserem Inneren als in der Aufsenwelt, und die verschiedenen Zwecke kämpfen um die Alleinherrschaft im Bewufstsein des einzelnen Individuums sowohl als in der Gesellschaft. Die einzelnen Augenblicke wie auch die einzelnen Interessen fordern ihr Recht; das Individuum fühlt sich als eine kleine Welt und dennoch als Glied einer gröfseren Welt oder mehrerer Welten, deren jede ihr Recht verlangt. Deshalb ist das menschliche Gewissen, das die Wertschätzung bestimmende Gefühl, gewöhnlich ein sehr zusammengesetztes Produkt. Es wird daher zweckmäfsig sein, einzelne Elemente dieses zusammengesetzten Ganzen für sich zu untersuchen. Die folgende Darstellung schreitet von den einfachsten bis zu den umfassendsten Wertschätzungen vor; sie ist keine historische Darstellung, sondern ordnet die Standpunkte nach dem Umfange der Zwecke, die für die Wertschätzung bestimmend werden.

3. Es ist eine Thatsache, dafs die Menschen ihre eignen und die Handlungen andrer wertschätzen und sie nach dem Ergebnis dieser Wertschätzung als gute oder böse bezeichnen. Wie ist nun eine solche Wertschätzung möglich?

Wir denken uns erst den einfachsten Fall, nämlich den, wo das handelnde Subjekt seine eigne Handlung beurteilt, ohne von der Existenz andrer Wesen, auf welche Rücksicht zu nehmen wäre, Bewufstsein zu haben. Das handelnde und wertschätzende Subjekt wird also als eine kleine Welt für sich gedacht. Wir unternehmen eine Abstraktion, um ein möglichst einfaches Beispiel zu erhalten.

Die erste Voraussetzung der Wertschätzung einer Handlung ist die, dafs man sich der Handlung erinnert; sie darf also nicht aus dem Bewufstsein verschwunden sein, wenn sie aus der inneren Welt in die äufsere übergegangen ist. Das Bild der Handlung mufs wieder hervorgerufen und Gegenstand der Betrachtung werden können. Dies ist aber nicht genug. Ein solches Erinnerungsbild könnte an und für sich als etwas ganz Gleichgültiges dastehen, ohne das Gemüt in Bewegung zu setzen. Nur wenn die Handlung auf irgend eine Weise, in irgend einem Stadium ihrer Entwickelung in den ganzen Zustand des Individuums eingegriffen und hierdurch entweder Lust oder Unlust erweckt hat, wird das Bild der Handlung Lust oder Unlust erregen.

Hier tritt in ihrer einfachsten Form die wichtige, schon berührte Wahrheit hervor, dafs alle Wertschätzung von Handlungen ein Subjekt voraussetzt, welches Lust und Unlust zu fühlen vermag. Die Wertschätzung setzt ja voraus, dafs man an die Handlungen eine Forderung richtet, welcher sie in höherem oder geringerem Grade entsprechen können. Eine solche Forderung steht aber durchaus unmotiviert, wenn die Handlung keine Lust oder Unlust zu erregen vermag. Dies ist, wie schon bemerkt, nur eine andre Form des oben ausgesprochenen Satzes, dafs alle Wertschätzung einen Zweck voraussetzt, nach welchem die Handlung sich messen läfst. Ein Zweck wird nur gesetzt, weil der Gedanke an die Wirkung der Handlung Lust erregt.

In dem einfachen Falle, den wir uns dachten, kann das Gefühl, das den Zweck der Handlung bestimmt und also durch die Handlung befriedigt werden soll, eben nur des Individuums eigenes sein. Das Individuum wird dann die Handlung je nach der Weise, wie sie in sein Leben eingegriffen hat, als gut oder böse bezeichnen. Welchen Charakter und welche Bedeutung die Wertschätzung erhält, wird darauf beruhen, ob das Gefühl der Lust oder Unlust nur durch den einzelnen augenblicklichen Zustand an und für sich bestimmt wird und demselben entspricht, oder ob es durch Rücksicht auf das Leben des Individuums als Totalität und auf die Bedingungen, unter denen sich dieses entwickelt, bestimmt wird.

4. Je niedriger das Bewufstseinsleben steht, desto isolierter und selbständiger sind die einzelnen Augenblicke im Verhältnisse zu einander und desto geringere Bedeutung hat die Erinnerung und der Gedanke an das Ich als eine die einzelnen Lebensaugenblicke mit all ihrem Inhalt umfassende Totalität. Nur ein halb unbewufster Instinkt hindert dann das Individuum, von dem einzelnen Augenblicke vollständig absorbiert zu werden. Der Selbsterhaltungsinstinkt bewegt das Individuum, im einzelnen, gegenwärtigen Augenblick auch auf die Zukunft Rücksicht zu nehmen und die Erfahrungen der Vergangenheit zu benutzen. Je mehr das Individuum von den einzelnen Augenblicken in Anspruch genommen wird, desto geringer wird die Möglichkeit einer Wertschätzung, da keine Vergleichung und Wechselwirkung der verschiedenen Zustände stattfinden kann. Die Handlung

selbst ist vielleicht in dem Augenblick vergessen, da ihre Wirkung sich im Bewufstsein kundgibt. Jeder Augenblick wird in seiner Weise, mit seinem die anderen Augenblicke gar nicht beeinflussenden Gefühlszustande ausgefüllt. Der einzelne Augenblick steht den anderen Augenblicken als absoluter Egoist gegenüber, will von seiner Befriedigung gar nichts zu ihrem Vorteil aufgeben.

Es zeigt sich hier die Möglichkeit eines Standpunktes. auf welchem alle Wertschätzung wegfällt, weil sich zwar Gefühle der Lust und Unlust regen, diese aber nur dem Zustand des Augenblicks, nicht dem Leben als Ganzheit entsprechen. Es wird kein Zweck aufgestellt; sogar die Instinkte mit ihren unbewufsten Zwecken werden zurückgedrängt; und weil jede Rücksicht auf einen Zweck wegfällt, wird die Wertschätzung unmöglich. Dies ist ein kindlicher Standpunkt; es ist aber möglich, den Versuch anzustellen, ihn zum definitiven Standpunkt zu machen. In der Geschichte der Ethik unternahm Aristippos von Kyrene diesen Versuch[1]). Er behauptet das Prinzip der Souveränität des Augenblicks. Es ist dies der in ethischer Beziehung radikalste Standpunkt, der sich ersinnen läfst. Er hat die möglichst wenigen Voraussetzungen. so wenige Voraussetzungen, dafs alle Wertschätzung wegfällt. Denn das Ziel war für Aristippos das rein momentane Lustgefühl. Warum — so ist der Gedankengang — soll der eine Augenblick dem andern geopfert oder untergeordnet werden? Der eine hat an und für sich ebenso grofses Recht zu existieren wie der andere. — Auf diesem Standpunkt — aber auch nur auf diesem — trifft das Gute absolut zusammen mit dem Lustgefühl, das Böse mit dem Unlustgefühl. Es folgt von selbst, dafs ein solcher Standpunkt kein durchaus primitiver und naiver sein kann. Er will sorglos und gedankenlos sein wie ein Kind — aber eben das ausdrückliche Wollen zeigt, dafs er nur eine Nachahmung des kindlichen Standpunkts ist. Es gehört eine gewisse Kunst und Selbstbeherrschung dazu, das unwillkürliche Trachten über den gegenwärtigen Augenblick hinaus zu verhindern. Schon die Instinkte bringen eine Verbindung

---

[1]) Über das Verhältnis des Aristippschen Standpunktes zu Sören Kierkegaards „ästhetischem Stadium“ siehe mein Werk S. Kierkegaard som Filosof. S. 84 Note (deutsche Übers. S. 89).

zwischen den einzelnen Augenblicken zuwege, welche die prinzipielle Durchführung des Augenblicksstandpunktes nicht ertragen kann. Hierin liegt gerade eine grofse Schwierigkeit für die praktische Behauptung dieses Standpunkts. Es ist für uns aber von grofser Bedeutung, zu sehen, wie seine Berechtigung theoretisch behauptet worden ist. Dies konnte der Natur der Sache zufolge nur innerhalb einer fortgeschrittenen Kultur geschehen. Die einfachsten Standpunkte sind keineswegs immer die in der Geschichte zuerst auftretenden. Es gibt aber eine natürliche Tendenz, Grenzfälle aufzusuchen, zu prüfen, wie unsere Begriffe sich formen, wenn wir die äufsersten Punkte des Lebens betrachten, und die vorliegenden Versuche der Augenblicksethik sind sehr lehrreich. Vielleicht liefsen sich noch vollkommnere Darstellungen dieses Standpunkts finden als die historisch vorliegenden.

Ein solcher Standpunkt ist nicht ohne Berechtigung. Man möchte vielleicht einwenden, derselbe hebe alle Ethik auf, weil er jede Wertschätzung ausschliefse, und weil alles ethische Streben die Unterordnung eines mehr begrenzten Zweckes unter umfassendere Zwecke voraussetze. Von einem derartigen Unterordnen sei hier aber nicht die Rede, da man sich das Leben als aus absolut souveränen Augenblicken bestehend denke. — Hierauf ist aber zu antworten, dafs die Ethik selbst ihre Berechtigung darlegen mufs, das Aufgeben einer Befriedigung im einen Augenblicke zum Besten andrer Augenblicke zu fordern. Die Beweislast mufs demjenigen obliegen, welcher Aufopferung und Resignation verlangt. Nur eine absolut asketische Anschauung, d. h. eine Anschauung, der die Askese Zweck und nicht blofs Mittel ist, kann dies leugnen. Jeder Augenblick hat ein natürliches Recht zum Existieren und hat zugleich, wenn man so sagen darf, seinen Selbsterhaltungsinstinkt, indem das Bedürfnis völliger Befriedigung im Augenblicke nur nach einem gewissen Widerstand anderen Impulsen weicht. Selbst auf einer rein instinktiven Lebensstufe läfst sich dieser Widerstand spüren.

5. Wenn das Prinzip der Souveränität des Augenblicks sich praktisch durchführen liefse, so würde kein Räsonnement dasselbe umstürzen können. Es gibt aber wohl kaum ein einziges bewufstes Individuum, in dem sich nicht I n s t i n k t e und T r i e b e regten, die über den Augenblick

hinausführen. Bei menschlichen Individuen werden Erinnerung und Erwartung sich stets geltend machen und Anknüpfungspunkte für Gefühle der Lust und Unlust bilden, die durch die konstanten oder doch immer wiederkehrenden Lebensbedingungen des Individuums bestimmt werden. Bei jedem Nachdenken über sich selbst und sein Handeln wird das Individuum sich über die einzelnen Augenblicke in ihrer Verschiedenheit und Isolierung erheben, und sein Gefühl wird (in den Augenblicken des Nachdenkens wenigstens) der Art und Weise entsprechen, wie das Leben als Ganzheit, und nicht nur der einzelne Augenblick, sich dem Bewufstsein darstellt. Erst dann bildet sich ein reales Ich, wenn es einen Kreis von Vorstellungen und Gefühlen gibt, die einen festen Kern im Bewufstsein bilden, sollten sie sich auch nicht in jedem Augenblicke geltend machen. Dieser feste Kern besteht vor allem aus den höchsten Zwecken, die sich das Individuum aufstellt. Diese Zwecke sind ihm die Beherrscher des ganzen Lebens, bilden das Interesse, das das Leben zur Totalität sammelt und es als etwas mehr denn eine Reihe isolierter Augenblicke erscheinen läfst. Jedes starke Gefühl hat die Tendenz, sich auszubreiten und das gesamte Bewufstseinsleben zu beherrschen, allem, was den Inhalt des Bewufstseins ausmacht, seine Farbe mitzuteilen. Mittels dieser Expansion des Gefühls kann nicht nur eine augenblicklich erregte Stimmung ihre Wirkungen über mehrere Augenblicke erstrecken, es kann sich auch ein reales Ich bilden, eine herrschende Grundbestimmung, die im Gegensatz zu den augenblicklichen Schwankungen das Niveau des individuellen Gefühlslebens bezeichnet.

Wenn nun der Gefühlszustand des einzelnen Augenblicks, als Wirkung der eignen Handlung des Individuums betrachtet, im Bewufstsein mit dem durch die Vorstellung der Lebenstotalität bestimmten Gefühlszustande zusammentrifft, so wird ein neues Gefühl entstehen, das durch das gegenseitige Verhältnis jener Gefühle bestimmt ist, ein Verhältnis, das entweder harmonisch oder disharmonisch sein kann. In diesem, durch das Verhalten des momentanen Zustands zu dem durch die Rücksicht auf die Lebenstotalität bestimmten Zustande erzeugten Gefühle besteht die Wertschätzung. Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, ist das Gewissen, so wie dieses sich in einem durchaus isolierten

Individuum äufsern könnte. Im weitesten Sinne ist das Gewissen ein Beziehungsgefühl und setzt nur voraus, dafs sich im Bewufstsein ein Verhältnis zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen, zwischen dem mehr und dem minder Umfassenden geltend macht. Der einzelne Augenblick und die einzelne Handlung, die den Zustand dieses Augenblicks erzeugt, werden — auf dem hier vorausgesetzten Standpunkt — nach der Weise geschätzt, wie sie sich als Glieder in die Totalität des individuellen Lebens einfügen lassen. Hierbei wirkt nicht nur die Tendenz des realen Ich und der herrschenden Zwecke, alles im Bewufstsein zu bestimmen, sondern auch ein natürlicher, im allgemeinen Wesen des Bewufstseins tief begründeter Drang nach Einheit und Zusammenhang der psychischen Zustände. Wir wünschen, dafs unser Leben eine Totalität sein möge, nicht nur, weil hierdurch allein unser höchstes Lebensinteresse waltend wird, sondern auch, weil Einheit und Zusammenhang an und für sich Güter sind. Es ist die formale Seite der Persönlichkeit, die sich durch den Drang, Eines zu wollen und alles andre, was wir aufser diesem Einen begehren, zu dessen Mittel zu machen, Ausdruck gibt. Es ist ein geistiger Selbsterhaltungstrieb, der nie gänzlich vermifst werden kann, und so selten man in der Wirklichkeit völlige Konsequenz findet, so unmöglich ist es, dafs das Streben, konsequent zu sein, jemals durchaus fehlen sollte[1]).

Es stellt sich hier dem Individuum die Aufgabe, Harmonie zwischen den einzelnen Teilen seines Lebens hervorzubringen. Diese Aufgabe wird wohl von keinem Menschen unwillkürlich, ohne bewufstes Streben gelöst. Die Schätzung der früheren Handlungen nach der Weise, wie sie zur Lösung dieser Aufgabe beitragen, wird hier deshalb von Bedeutung für das Individuum. Die Schätzung wird also nicht nur durch das zentrale, der Lebenstotalität entsprechende Gefühl ermöglicht, sondern auch durch dasselbe motiviert. Ein feiner und entwickelter Sinn für das, was dem individuellen Leben frommt, dessen einzelne Glieder die Augenblicke sind, ist eine Bedingung des Bestehens und der Entwickelung dieses Lebens. Derselbe ist eine Art höheren Selbsterhaltungsinstinkts und braucht sich

---

[1]) Vgl. mit Bezug auf die hier angewandten psychologischen Ideen und Gesetze meine Psychologie V B, 5; VI E, 1 und F, 4.

nicht darauf zu beschränken, was die Erhaltung des physischen Lebens verlangt, sondern kann auch die ideellen Bedürfnisse nicht minder als die physischen umfassen. — In Platons und Aristoteles' Ethik hat dieser harmonische Individualismus seinen charakteristischen Ausdruck gefunden. Die ethische Tugend wird von ihnen als eine geistige Gesundheit und Harmonie betrachtet. Besonders ist in dieser Beziehung die Aristotelische Definition der Tugend als der durch die Natur jedes einzelnen Individuums bestimmten Mitte von Interesse. Jedoch ist nicht die ganze Ethik dieser Denker mit dieser individualistischen Lehre erschöpft.

Ich bediene mich zur Bezeichnung dieses Standpunktes des Wortes „Individualismus“ und nicht „Egoismus“, weil bei letzterem Worte lieber an eine bewufste Zurücksetzung und Unterordnung des Wohles anderer unter das eigne zu denken ist. Der Individualist braucht kein Egoist zu sein, kann es aber werden.

6. Auf einem solchen individualistischen Standpunkte wird es die Aufgabe sein, nicht nur zu bestimmen, wie viel Energie in den einzelnen Augenblicken verbraucht werden darf, sondern auch die zur Verfügung stehende Energie auf so abwechselnde und mannigfaltige Weise anzuwenden, wie es mit dem Interesse der Lebenstotalität vereinbar ist. Einem psychologischen Naturgesetze gemäfs wird die Lebhaftigkeit und Frische der Gefühle dadurch bedingt, dafs die verschiedenen Zustände in ein gegensätzliches Verhältnis zu einander treten, während Einförmigkeit und Wiederholung dämpfend oder erschlaffend wirken. — Überdies wird der natürliche Gang des Lebens es mit sich führen, dafs das Individuum allmählich nicht von der physischen Selbsterhaltung allein erfüllt wird, sondern auch Bedürfnisse von mehr ideeller und mehr zusammengesetzter Natur bekommt. Das Leben des Individuums wird um so gröfsere Fülle haben, je gröfser die Anzahl verschiedener Richtungen wird, in denen es sich ausbreitet, und je reicheren und vielseitigeren Inhalt es umfassen kann, ohne dafs die Einheit und die gesammelte Kraft dadurch geschwächt würden. Da hier vorausgesetzt wird, dafs das Individuum sich Zwecke aufgestellt hat, die über den Augenblick und über die Befriedigung einer einzelnen Seite seiner Natur hinaus deuten, kann von einer Forderung, einem Sollen, einem Gesetze die Rede werden,

und die einzelnen Augenblicke und Handlungen werden danach geschätzt, ob und inwiefern sie dem aufgestellten Zwecke frommen. Es könnte z. B. intellektuelle oder ästhetische Entwickelung als Zweck gesetzt sein, und damit wäre die Forderung gegeben, die an die einzelnen Augenblicke und Handlungen zu stellen wäre.

Das ethische Gesetz auf dem Standpunkte des Individualismus findet man durch Formulierung dessen, was das harmonische Verhältnis zwischen dem Interesse der Lebenstotalität und dem Drange des einzelnen Augenblicks fordert. Es wird zwei Hauptgebote, ein negatives und ein positives, enthalten: 1) der einzelne Augenblick darf keine gröfsere Selbständigkeit haben, als seiner Bedeutung innerhalb der Lebenstotalität entspricht; 2) aber anderseits soll in dem einzelnen Augenblicke so reich und intensiv gelebt werden, wie es mit der Bewahrung der Lebenstotalität und mit der Erreichung des Zweckes, der als der höchste dasteht, vereinbar ist.

Gut wird hier also eine Handlung, welche die Lebenstotalität bewahrt und dem Lebensinhalte Fülle und Leben gibt, böse diejenige, welche eine mehr oder minder entschiedene Tendenz hat, die Lebenstotalität und ihren Inhalt zu sprengen oder einzuengen. Böse ist also der einzelne Augenblick und der einzelne Trieb in seiner aufrührerischen Isolierung von dem übrigen Leben, und das Böse wird um so tiefer liegen und Gegenstand einer um so stärkeren Verwerfung durch das schätzende Gefühl sein, je mehr es gewollt, d. h. die Frucht einer Überlegung und Wahl und nicht nur eines augenblicklichen Antriebs ist. Die Stärke, mit welcher die Schätzung sich geltend macht, wird auf der Stärke beruhen, mit welcher die Interessen der Lebenstotalität sich in den zentralen Gefühlen des Individuums geltend machen.

7. Es gilt vom Individualismus oder dem Prinzipe der Souveränität des Individuums, was von der Souveränität des Augenblicks galt: dafs er nicht durch Räsonnement umzustürzen ist. Ein absoluter Individualist oder Egoist würde absolut unangreifbar sein. Wenn die Behauptung des eignen Lebens, dessen Erhaltung, dessen Einheit und Fülle der einzige von ihm anerkannte Zweck ist, so gibt es keinen logischen Übergang von diesem Standpunkt zu einem anderen. Soll eine Veränderung geschehen, so mufs das die Wertschätzung bestimmende zentrale Gefühl dadurch verändert werden, dafs es an einen umfassenderen

Kreis von Vorstellungen geknüpft wird, als derjenige ist, welcher nur das eigne Leben des Individuums betrifft. Bevor dies geschehen ist, kann es gar nichts nützen, an das Gewissen zu appellieren, denn dieses ist, wie wir gesehen haben, ein Beziehungsgefühl, ein Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen in dem Gefühlsleben des Individuums und wird also selbst durch das, was das Zentrale ist, bestimmt.

Die philosophische Ethik hat oft, besonders in früheren Zeiten, die Forderung erheben zu müssen geglaubt, eine reine Vernunftwissenschaft zu sein, welche an keine anderen Voraussetzungen appellierte als an solche, die in dem Wesen der menschlichen Vernunft liegen. Dies widerstreitet aber dem Charakter der Ethik als einer praktischen Wissenschaft. Das Handeln kann nur nach Zwecken geschätzt werden, und die Aufstellung eines Zweckes setzt in dem aufstellenden Subjekte Lust- und Unlustgefühle voraus. Von einem Bewufstsein mit dem Vermögen des Lust- und Unlustfühlens abgesehen hat ethische Wertschätzung deshalb keine Bedeutung. Anderseits liegt in dem blofsen Vermögen, Lust und Unlust zu fühlen, noch gar keine Bestimmung des Umfanges des Vorstellungskreises, an welchen die Lust- und Unlustgefühle geknüpft sind.

Vom Augenblicksstandpunkte geschah der Übergang zum individualistischen Standpunkte dadurch, dafs sich im Bewufstsein zentrale Gefühle bildeten, die durch die Interessen der Lebenstotalität bestimmt waren und starke Bindeglieder zwischen den wechselnden Augenblicken werden konnten. Auf diese gestützt fühlt das Individuum seine Einheit trotz des fortwährenden Wechsels. Soll ein höherer Standpunkt als der Individualismus zu finden sein, so mufs es Gefühle geben, die, indem sie sich in dem einzelnen Individuum regen, dieses an eine umfassendere Totalität knüpfen, ähnlicherweise wie die einzelnen Augenblicke und Antriebe in ihm an die individuelle Lebenstotalität geknüpft sind. Es mufs eine Macht geben, welche die einzelnen Individuen untereinander vereinigt und ihre Isolierung aufhebt.

8. Nur annähernd kann der Individualismus praktisch durchgeführt werden. Die Souveränität des Individuums, die Auffassung des Individuums als einer abgeschlossenen und durchaus selbständigen Totalität erweist sich als auf einer gewaltsamen und widernatürlichen Abstraktion be-

ruhend. Das Individuum entsteht aus der Gattung und lebt sein ganzes Leben als einen Teil des Lebens der Gattung, mit einer Organisation, in der es Folgen des Thuns und Leidens früherer Generationen erbt, unter Lebensbedingungen und in einer geistigen Atmosphäre, welche die Entwickelung der Gattung hervorgebracht hat. Und ebenso wie der Selbsterhaltungsinstinkt die Isolierung der einzelnen Augenblicke des Lebens aufhebt und hierdurch die Grundlage für Gefühle wird, die durch die Interessen der Lebenstotalität bestimmt werden, ebenso regen sich in den sympathischen Instinkten Kräfte, welche die Isolierung der einzelnen Individuen aufheben und die Lebensbedingungen der Gattung im Inneren der Individuen behaupten. In ihrer primitivsten Form treten die sympathischen Instinkte bei der Gründung des Familienverhältnisses auf. Wie sehr auch die Formen und Einrichtungen der Familie zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern variieren, und wie lose und willkürlich besonders das Verhältnis zwischen Mann und Weib sich oft zeigt, so gibt es doch ein Verhältnis, das der Natur der Sache zufolge nicht aufgehoben oder wesentlich verändert werden kann, das Verhältnis nämlich zwischen Mutter und Kind. Hier wächst das sympathische Gefühl unmittelbar aus dem Naturinstinkte empor. Dieses Verhältnis bildet den festen Kern, durch welchen die höheren Formen des Familienlebens ermöglicht werden. Es wird hier der Grund einer Lebensgemeinschaft gelegt, innerhalb deren die Sympathiegefühle gepflegt werden und eine solche Stärke erreichen, dafs sie nach und nach gröfsere Kreise umfassen können. Die Mutterliebe bleibt doch stets das Urbild und der Mafsstab aller Sympathie, sowohl was Stärke, als was Reinheit betrifft. Eine Erinnerung daran, dafs die Familie die ewige Quelle der sympathischen Gefühle ist, haben wir darin, dafs die allgemeine Menschenliebe ihren schlagendsten Ausdruck in dem Satze: alle Menschen sind Brüder! findet.

Es ist hier nicht der Ort, auf eine nähere psychologische Untersuchung der sympathischen Gefühle und ihrer verschiedenen Charaktere nach den Elementen, aus welchen sie bestehen, und nach dem Umfang, in welchem sie sich äufsern, einzugehen[1]). Wenn die Sympathie ihre volle Reinheit erreicht hat, ist sie ein Gefühl der Lust oder Unlust,

[1]) Vgl. meine Psychologie VI, C.

welches nur dadurch bestimmt ist, dafs andere Wesen Lust oder Unlust fühlen. Was ihren Umfang betrifft, so war es der bedeutungsvollste Punkt ihrer Entwickelungsgeschichte, als sie sich dergestalt erweiterte, dafs sie nicht nur die Familie, die Nation, die Rasse, sondern auch die ganze Gattung umfafste. Schon die griechische Philosophie (die peripatetische und die stoische Schule) führte zur Idee der allgemeinen Menschenliebe, auf das natürliche Zusammengehören aller Menschen in einer grofsen Gesellschaft gegründet [1]). Gröfsere geschichtliche Bedeutung erhielt diese Idee jedoch erst dadurch, dafs sie als ein Hauptgebot des Christentums einer der leitenden Gedanken einer grofsen Weltreligion ward.

9. In ethischer Beziehung liegt die grofse Bedeutung hiervon in einer Erweiterung des Horizonts, so dafs das Gefühl der Lust oder Unlust jetzt nicht nur durch das eigne Schicksal des Individuums, sondern auch durch die Lebensbedingungen einer Gesellschaft, innerhalb deren das Individuum nur ein einzelnes Glied ist, bestimmt wird. Wenn nun solche Gefühle herrschend werden, so werden die Handlungen nach dem Verhältnisse geschätzt, in welchem die durch dieselben geschaffenen Zustände zu den Interessen dieser Gesellschaft, dieser gröfseren Totalität,

---

[1]) Cicero: De finibus V, 65, vgl. De officiis I, 16—17; III, 6. — Vgl. meine Abhandlung: Hedenske Sandhedssögere (Heidnische Wahrheitssucher) (Tilskueren 1892) S. 521 u. f.; 530—532. — Mehrere theologische Kritiker haben sich beschwert, weil nicht nachgewiesen werde, woher die sympathischen Gefühle entstehen. Aus meiner Psychologie hätten sie sehen können, dafs ich einen physiologischen Ausgangspunkt und einen psychologisch-sociologischen Entwickelungslauf dieser Gefühle annehme. Inbetreff des Grades, der Art und des Umfangs sind sie bestimmten Bedingungen unterworfen, die ich in Kürze angegeben habe. Es ist sonderbar, wie häufig die Meinung anzutreffen ist, die Eigenliebe sei das einzige natürliche Gefühl. Diese Ansicht findet man namentlich auf zwei entgegengesetzten Standpunkten: einerseits bei Skeptikern und blasierten Weltmännern, die sich hierbei auf ihre vermeintlichen Erfahrungen berufen, anderseits bei orthodoxen Theologen, denen zufolge die Liebe aus einer übernatürlichen Quelle entspringt. Ja, sogar ein so aufgeklärter und kritischer Theolog wie Adolf Harnack bestreitet, dafs die Menschenliebe ein Naturprodukt sein könne, und meint, nur die Eigenliebe sei natürlich. Siehe seinen Vortrag auf dem evangelisch sozialen Kongresse in Frankfurt a. M. 17. Mai 1894. Vgl. ebenfalls F. C. Krarup, Grundrifs af den christelige Etik (Grundrifs der christlichen Ethik). Kopenhagen 1894 S. 11.

stehen. Der Mafsstab wird jetzt nicht blofs dem isolierten Leben des Individuums entnommen; dieses Leben erweist sich jetzt als einer gröfseren Weltordnung eingefügt, und es kommt darauf an, ob die Handlungen fördernd oder hemmend in diese eingreifen.

Es würde nicht genau sein, wenn man auf diesem Standpunkt die Sympathie mit dem ethischen Gefühl oder dem Gewissen identifizieren wollte. Dieses ist auch hier ein Beziehungsgefühl, durch das Verhältnis zwischen dem herrschenden oder zentralen Gefühle des Individuums und den Resultaten der Handlungen bestimmt. Der Unterschied zwischen diesem Standpunkte und dem individualistischen ist der, dafs die Grundlage umfassender ist; die Wertschätzung wird daher ganz anders ausfallen können: eine und dieselbe Handlung wird vom individualistischen Standpunkte gut, vom Standpunkte der Gattung böse genannt werden können. Wenn das Individuum seine eignen persönlichen Interessen als der Wohlfahrt des Ganzen, in welchem es sich vermittelst der Sympathie als einzelnes Glied betrachtet, unmittelbar untergeordnet fühlt, so äufsert sich das ethische Gefühl als Pflichtgefühl. Schon auf dem Standpunkte des Individualismus könnte von einer Pflicht die Rede sein. Denn im Begriffe der Pflicht liegt an und für sich nur ein derartiges formales Verhältnis zwischen einer begrenzteren und einer umfassenderen Rücksicht, dafs letztere den Vorrang vor ersterer haben soll. Das Individuum kann sich in dem einzelnen Augenblicke durch die Rücksicht auf seine eigne Lebenstotalität verpflichtet fühlen. Das Pflichtgefühl entspringt — wo die Pflicht mehr ist als etwas von aufsenher Aufgezwungenes — aus dem Inneren des Individuums und wird bedingt durch die Forderung und das Bedürfnis, mittels der Behauptung der höchsten Zwecke und Lebensinteressen in den einzelnen Augenblicken und unter den speziellen Verhältnissen den Zusammenhang seines Lebens zu bewahren, — sich selbst in dem einzelnen Zustand oder der einzelnen Handlung mit seinem zentralen Wesen in Übereinstimmung wiederzufinden. In der Pflicht äufsert sich daher ein Grundwille: wir sollen, weil wir in unserem tiefsten Inneren wollen. Unser zentrales Wollen wird ein Sollen, weil sich ihm peripherische Willenstendenzen entgegenstellen können, und weil wir doch „uns selbst und unserem besten Streben

treu" bleiben wollen. Auf dem Standpunkt, den wir hier beschreiben, wird die Rücksicht auf die Lebenstotalität des Individuums wieder der Rücksicht auf die Lebenstotalität der Gattung untergeordnet sein, und ebenso wird die Sympathie, die eine engere Gesellschaft zum Gegenstand hat, der auf eine umfassendere Gesellschaft gerichteten Sympathie untergeordnet sein. Oder besser gesagt: das Individuum hat hier das Lebensinteresse der Gesellschaft oder der Gattung zu seinem eignen höchsten Lebensinteresse, zum Gegenstand seines eignen zentralen Wollens gemacht.

Von einem anderen Gesichtspunkt aus tritt das ethische Gefühl bei fernerer Entwickelung als Gerechtigkeitsgefühl hervor. Die zu Grunde liegende Sympathie wird nämlich, wenn sie mehr als ein blinder Instinkt ist, in ihrer Äufserungsweise (sowohl was die Art als was den Grad betrifft) von der Rücksicht auf die Eigentümlichkeit der Wesen, die sie umfafst, geleitet werden. Und wenn ihr Umfang auf alle mit Gefühlsvermögen begabten Wesen erweitert wird, so mufs sie sich in jedem einzelnen Falle so äufsern, dafs das einzelne Wesen, auf welches sie gerichtet ist, nach seiner Eigentümlichkeit befriedigt wird, ohne dafs hierdurch andre Wesen in ihren ebenso entschiedenen Eigentümlichkeiten verletzt werden. Jeder Unterschied und jede Ungleichheit der Behandlung mufs durch die Rücksicht auf die Wohlfahrt des Reiches, dem sowohl der Mitteiler als die Empfänger angehören, begründet werden. Sympathie ist in ihrer aktiven Form Trieb zum Mitteilen; dieses Mitteilen mufs, wenn es nicht aufs Geratewohl geschehen soll, von Prinzipien geleitet werden, und diese Prinzipien müssen der eignen Natur der Sympathie entspringen. Wenn die Sympathie eine universelle ist, können die Unterschiede beim Verteilen der Güter nur dadurch begründet werden, dafs diese Güter bei einer anderen Verteilung nicht wirklich oder nicht in so hohem Grade für diejenigen, denen sie zufielen, Güter sein würden oder nicht so grofsen Fortschritt für die Gesellschaft im ganzen erzielten. Auf der Grundlage der Sympathie entwickelt das ethische Gefühl sich also zu einem Gefühle der verteilenden Gerechtigkeit. Wie das Individuum sich selbst als eines unter vielen fühlt, so betrachtet es auch jedes andre Individuum als eines unter vielen, wenn nicht besondere Gründe besondere Rücksichten motivieren. — Auf dem Standpunkte des Individualismus würde man etwas der verteilenden Ge-

rechtigkeit Analoges finden können, indem das Verhältnis zwischen den verschiedenen Augenblicken und Antrieben dem Verhältnis zwischen den verschiedenen individuellen Wesen auf dem hier besprochenen Standpunkt entspricht. Platon gebrauchte gerade den Ausdruck „Gerechtigkeit“ von dem harmonischen Verhältnisse zwischen den verschiedenen Seiten oder Teilen des Bewufstseinslebens des einzelnen Individuums.

Besonders wegen dieses logischen Charakters des ethischen Gefühls, wegen der Strenge, mit welcher es die Begründung jedes Unterschieds und jeder Ungleichheit fordert, hat man gemeint, das ethische Gesetz sei ein Ausflufs der reinen Vernunft. Was Kant als den Inhalt des kategorischen Imperativs angab, war in der That nur eine solche Unparteilichkeit, ein solches Absehen von unbefugten und zufälligen Rücksichten, wie es von dem auf die Sympathie gegründeten Gefühle verlangt wird. Kant forderte, dafs man sich bei der Wertschätzung einer Handlung auf einen universellen Standpunkt stellen sollte. Diese Forderung ist aber keineswegs selbstverständlich. Sie kann nur von demjenigen anerkannt werden, bei dem bestimmte psychologische Bedingungen vorhanden sind, wie sie auch erst auf einer bestimmten Stufe der historischen Entwickelung erschien. In Kant selbst entstand die Idee dieser Forderung unter dem Einflusse einer Untersuchung über die Entwickelung der menschlichen Gesellschaft[1]), eine Untersuchung, bei der er indes gerade die Entwickelung der sympathischen Gefühle unter dem Einflusse des sozialen Lebens übersah, weshalb der kategorische Imperativ denn auch als eine mystische Gewalt in der Natur des Menschen erschien. Kant betrachtete alles Gefühl der Lust und Unlust (auch das sympathische Gefühl) als egoistisch und schnitt sich hierdurch die Möglichkeit ab, zu verstehen, wie sich im Menschen Interessen und Zwecke entwickeln können, die über sein eignes Bestehen und Geniefsen gehen. Das ethische Gesetz kommt deshalb bei Kant auf geheimnisvolle Weise, als

[1]) Vgl. mein Werk: Geschichte der neueren Philosophie II, S. 82—86, und meine Abhandlung: Rousseaus Indflydelse paa den definitive Form for Kants Etik (Rousseaus Einflufs auf die definitive Form der Kantischen Ethik.) (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger. 1896.) (Deutsche Übersetzung in Vaihingers Kantstudien II.).

Kundgebung aus einer anderen Welt, in die empirisch gegebene Natur des Menschen.

10. Das ethische Gesetz entsteht, wenn die Lebensbedingungen des umfassenderen Ganzen in bestimmten Gedanken formuliert werden. Auf dem Standpunkte, den wir hier vor Augen haben, auf dem Standpunkte der humanen Ethik kann sein Inhalt kein andrer sein als der Grundsatz, dafs die Handlungen für möglichst viele bewufste Wesen möglichst grofse Wohlfahrt und möglichst grofsen Fortschritt erzielen sollen. Hiermit sind wieder zwei Hauptgebote gegeben, ein negatives und ein positives: 1) keinem einzelnen Individuum darf mehr mitgeteilt werden, als ihm nach der Stellung, die es seiner Eigentümlichkeit zufolge innerhalb der Gattung einnimmt, gebührt; 2) anderseits sollen aber die Fähigkeiten und Triebe jedes Individuums so voll und reich entwickelt und befriedigt werden, wie vereinbar mit dem, was das Leben der Gattung als Totalität erfordert. Diese beiden Gebote folgen mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriffe der Gesellschaft als einer zur Einheit verbundenen Vielheit bewufster Wesen. Es widerstreitet der Einheit der Gesellschaft, dafs ein einzelnes Individuum oder einzelne Individuen anderen willkürlich vorgezogen oder nachgesetzt werden; jede Sonderstellung mufs durch die Forderungen der gemeinschaftlichen Lebensverhältnisse begründet werden; anderseits ist eine Gesellschaft aber um so vollkommener, je freier und selbständiger sich die einzelnen Glieder regen, je mehr verschiedene Möglichkeiten sie verwirklichen, während zugleich die Einheit bewahrt wird und immer innigeren Charakter und immer höhere Gültigkeit erhält [1]).

Wenn das ethische Gefühl sich auf der Grundlage der Sympathie zum Pflicht- und Gerechtigkeitsgefühl entwickelt, wird das in diesem Gesetze ausgesprochene Prinzip der letzte Mafsstab der gefällten ethischen Urteile sein. Auf diesem Standpunkt folgt es zugleich von selbst, dafs die ethischen Urteile nicht nur die eignen Handlungen des Individuums betreffen, sondern auch die Handlungen andrer Individuen, und dafs der Mafsstab der nämliche sein mufs. Nur wird das Individuum seinen eignen Handlungen gegen-

[1]) Vgl. meine Schrift Die Grundlage der humanen Ethik (Deutsche Übers., Bonn 1880, S. 34—36, 56 f., 73 f.).

über besser im stande sein, die Handlung bis auf ihren Ursprung zurück zu verfolgen, und wird also gröfsere Strecken ihres Verlaufs schätzen können, als wenn es Handlungen anderer Individuen gegenübersteht.

Gut wird eine Handlung also sein, wenn sie die Wohlfahrt bewufster Wesen bewahrt und entwickelt; böse, wenn sie das Entgegengesetzte bezweckt. Das Böse wird auch hier (wie auf dem Standpunkte des Individualismus) das Auflösende und Isolierende sein. Wenn ein einzelnes Individuum sich selbst zum absoluten Zweck macht oder von anderen dazu gemacht wird, so wird die Gesellschaft bewufster Wesen aufgelöst. Das Böse ist daher der Egoismus in seinen verschiedenen Graden und in seinen verschiedenen Formen. Und das Urteil über denselben wird um so strenger, je mehr bewufst er ist; denn um so tiefere und festere Wurzeln hat die Handlung in der ganzen Gesinnung, und um so schwieriger wird es, die Isolierung und die Auflösung zu überwinden. Die strenge Wertschätzung selbst findet ihre Motivierung und Begrenzung durch den Wunsch nach einer solchen Überwindung. Sie ist deshalb mehr als ein ästhetisches Urteil, sie hat einen bestimmten Zweck — denselben, nach welchem die Handlungen beurteilt werden.

11. Das objektive Prinzip, das Prinzip für die Feststellung des Inhalts der Ethik und für die Wertschätzung der menschlichen Handlungen wird hier also das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt. Diesem Prinzip zufolge ist keine Handlung und keine durch Handlung begründete Institution oder Lebensform von Wert, sofern sie nicht das Leben und das Glück bewufster Wesen befördert. Viele andre Dinge als menschliche Handlungen sind thätig, um dieselben zu fördern oder zu hemmen. Schon der Lauf des unbewufsten Naturlebens wirkt für oder wider die Wohlfahrt bewufster Wesen; die Wertschätzung solcher Wirkungen hat indes keinen ethischen Charakter, weil sie keinem Bewufstsein entspringen und also durch kein Urteil beeinflufst werden können. Das Urteil über das, was aufser dem Gebiete menschlicher Handlungen geschieht, erhält einen religiösen oder ästhetischen Charakter, d. h. ist der Ausdruck einer Stimmung, in die man versetzt wird durch etwas, das wesentlich so genommen werden mufs, wie es ist. Das ethische Urteil dagegen läfst sich durch das Prinzip

motivieren, kraft dessen es gefällt wird, dient also dem bestimmten Zwecke, gröfsere Wohlfahrt zu bewirken. Dasselbe kann daher nur Ereignisse betreffen, die sich durch ein Urteil motivieren lassen, also Handlungen. Dies tritt am deutlichsten hervor, wenn das wertschätzende und das handelnde Individuum eines und dasselbe sind, oder wenn das ethische Urteil vom handelnden Individuum anerkannt wird; in anderen Fällen wird es eine besondere Aufgabe sein, das handelnde Individuum zur Anerkennung des Urteils zu bewegen, eine Aufgabe psychologisch-pädagogischer Natur. Zugleich folgt indes hieraus, dafs die ethische Wertschätzung selbst sich wieder schätzen läfst — selbstredend nach ihrem eignen Prinzipe. Wenn ethische Urteile sich nur durch ihren praktischen Einflufs auf die von ihnen betroffenen handelnden Wesen motivieren lassen, so ist es ja klar, dafs sie zuguterletzt als pädagogische Mittel zu betrachten sind. Von den beiden Begriffen „Wertschätzung“ und „Erziehung“ ist die Erziehung der höhere und umfassendere. Eine Wertschätzung, die im Dienste des Zweckes, der die Grundlage der Wertschätzung bildet, nicht wieder als Mittel gebraucht werden könnte, wäre eine handgreifliche Inkonsequenz. Auf diese Weise weist die Ethik, wie ebenfalls die folgenden Untersuchungen häufig im einzelnen darthun werden, über sich selbst hinaus.

Ich gebrauche lieber das Wort „Wohlfahrt“ als Wörter wie „Nutzen“ oder „Glück“, weil durch diese leicht Mifsverständnisse herbeigeführt werden und auch wirklich herbeigeführt worden sind. Beim Worte „Wohlfahrt“ denke ich an alles, was zur Befriedigung der Bedürfnisse der menschlichen Natur nach ihrem ganzen Umfange dient. Die Ethik soll auf alle Stufen des Lebens Rücksicht nehmen und kann daher nicht von einer Distinktion zwischen äufserer und innerer, niederer und höherer Wohlfahrt ausgehen. Eine solche Distinktion ist ja schon eine Wertschätzung und kann also erst stattfinden, wenn das Schätzungsprinzip gegeben ist. Die Mifsverständnisse, denen das Wohlfahrtsprinzip (oder wie Bentham, dessen gröfster Vorkämpfer, es nennt: das Prinzip des möglichst grofsen Glücks für die möglichst grofse Anzahl Menschen) ausgesetzt gewesen ist, stammen grofsenteils daher, dafs man dies nicht genug beachtet hat. — Es gibt indes noch einen anderen Punkt, der deutlicher durch das Wort „Wohlfahrt“

als durch irgend einen anderen Ausdruck bezeichnet wird. Dasselbe deutet nämlich auf einen Zustand der Totalität. Augenblickliche Lust- und Unlustgefühle sind kein sicheres Kriterium des ganzen Zustandes. Einer psychologischen Hypothese zufolge sind Lust und Unlust allerdings in der Regel Zeichen des Fortschreitens oder des Rückschreitens des Lebens: Schmerz ist das Anzeichen einer beginnenden Auflösung, Lust ein Anzeichen der normalen und harmonischen Entfaltung des Lebens. (Vgl. meine Psychologie VI D, 2. 3.) Aus den einzelnen isolierten Lust- oder Unlustgefühlen läfst sich aber nichts Sicheres schliefsen; ebensowenig würde ein blofses Zusammenzählen derselben uns zum Ziele führen. Es ist dagegen ein Zusammenhang zwischen den Gefühlen und dem ganzen Charakter, der realen Einheit des Bewufstseins, dem sie angehören, zu suchen. Ebenfalls sind die Lust- oder Unlustgefühle der einzelnen Individuen im Zusammenhang mit dem ganzen sozialen Zustand zu betrachten. Der sogenannte Utilitarianismus, die vorzüglich von Bentham gestiftete ethische Richtung, die das grofse Verdienst hat, das Wohlfahrtsprinzip zur Geltung gebracht zu haben, schadete seiner Sache dadurch, dafs er von einer psychologischen Theorie ausging, die das Bewufstsein in eine Summe von Vorstellungen und Gefühlen und die Gesellschaft in einen Haufen von Individuen auflöst. Die Bedeutung der Lust- oder Unlustgefühle für die dauernde und umfassende Wohlfahrt läfst sich nicht durch ein einfaches Rechenexempel erschöpfen. — Es folgt von selbst, dafs die Beweislast dem obliegt, der im einzelnen Augenblicke oder vom einzelnen Individuum das Aufgeben eines Lustgefühls verlangt: die Interessen, zu deren Gunsten die Aufopferung stattfindet, müssen nachgewiesen werden (vgl. § 4).

12. Das Wohlfahrtsprinzip gibt uns keineswegs einen Zauberstab, der überall ohne weiteres aufschliefsen könnte. Man mifsversteht die Bedeutung eines Prinzips, wenn man glaubt, dasselbe könne uns mit einem Schlage alle einzelnen Fälle erklären. Wir suchen Prinzipien, eben weil die einzelnen Fälle so verwickelt und zusammengesetzt sein können, dafs wir nur dann im stande sind, einigen Überblick zu erlangen, wenn wir von gewissen bestimmten Voraussetzungen ausgehen. Und, wie bereits angedeutet, hat ein Prinzip wesentlich die Bedeutung, dafs es die Beweislast verteilt. Das Wohlfahrtsprinzip verlangt einen Beweis von dem, der

das Leben an seiner unwillkürlichen Entfaltung verhindern und Schmerz herbeiführen will, während es in solchen Fällen, wo man die Entwickelung des Lebens fördert und vermehrtes Glück erzeugt, keines Beweises für seine Berechtigung bedarf. Und obgleich die philosophische Ethik eine praktische Wissenschaft ist, so befriedigt sie doch auch ein theoretisches Interesse, indem sie es möglich macht, unsere Wertschätzung der Handlungen zu verstehen. Ein solches Verständnis wird unmöglich, wenn wir nicht — vielleicht durch viele Zwischenglieder — von dem verwickelten historischen Zusammenhang, in welchem jede Handlung vorliegt, auf ein allgemeines Prinzip zurückgehen, das an und für sich weiter nichts enthält, als den Geist und die Richtung, welche die ethische Wertschätzung einschlagen soll. Das Wohlfahrtsprinzip steht in der Ethik da wie das Kausalitätsprinzip in der Erkenntnistheorie. Weder theoretisch noch praktisch geben die allgemeinen Prinzipien uns vollständige Lösungen der speziellen Probleme. Die Lehre von den Prinzipien wird allerdings bei der synthetischen oder systematischen Darstellung einer Wissenschaft vorangestellt, aber hierin liegt nicht, daſs dieselben zuerst gefunden wurden; im Gegenteil, sie werden anfangs durch die Analyse gewisser hervortretender Phänomene gefunden und dann als Voraussetzungen der speziellen Erklärungen hypothetisch aufgestellt.

Das Räsonnement der philosophischen Ethik darf nicht mit der Weise verwechselt werden, wie wir während der praktischen Erwägung untersuchen, ob eine Handlung ausgeführt werden soll. Bei der praktischen Erwägung werden wir von Instinkten und Trieben geleitet, von Motiven, deren wir uns groſsenteils nicht vollständig bewuſst werden, von Gedanken und Gefühlen, deren ersten Ursprung wir nicht zu ergründen suchen. Wir folgen der „positiven Moralität“, in die wir uns hineingelebt haben, und die teilweise ein Erbgut der Gattung ist. Die ethische Kunst geht der ethischen Wissenschaft voraus; diese sucht die Prinzipien, von denen jene ohne ihr Wissen geleitet wird, teils nachzuweisen, teils zu berichtigen. Die theoretische Reflexion wird natürlich oft berichtigend und läuternd auf die praktische Erwägung zurückwirken; vollständige Diskussionsfreiheit ist daher bei ethischen Fragen von so auſserordentlich groſser Bedeutung. Doch nur in zweifelhaften Fällen

wird die bewufste Reflexion bei ethischen Entscheidungen direkt thätig sein[1]).

13. Wenn die Rücksicht auf die gröfste und umfassendste Wohlfahrt das Prinzip aller ethischen Begründung sein soll, so kann dieses Prinzip natürlich nicht selbst ethisch begründet werden. Ist dasselbe wirklich das rechte ethische Prinzip, d. h. bezeichnet es wirklich den entscheidenden Mafsstab der von unserem Standpunkte aus angestellten Wertschätzung, — so tritt erst mit seiner — unbewufsten oder bewufsten — Anerkennung die ethische Betrachtungsweise in Kraft, und mit dem, der dieses bestreitet, läfst sich keine ethische Diskussion führen. Nur auf indirekte Weise kann von einer Begründung des Prinzipes selbst die Rede sein. Werden nämlich andre Prinzipien aufgestellt von dem, der die Gültigkeit unseres Prinzipes bestreitet, so kann man versuchen, darzuthun, dafs jene dieses voraussetzen und logisch betrachtet im Verhältnis zu diesem abgeleitet sind. Dies wäre die einzige fruchtbringende Weise, wie eine Debatte zwischen der Kantschen und der Benthamschen Schule geführt werden könnte. Mit grofser Tüchtigkeit hat Henry Sidgwick in seinem Werke „The Methods of Ethics" diesen Weg betreten. Er geht hier noch weiter und sucht zu zeigen, wie die im modernen Europa herrschende moralische Tradition nur dann ihre völlige Erklärung findet, wenn man sie als unter dem Einflusse eines unbewufsten Utilitarianismus entstanden auffafst. Zerstreute Gebote und Entscheidungen lassen sich in inneren Zusammenhang bringen, und der Zweifel und die Unsicherheit, die mit Rücksicht auf die Entscheidung einzelner Fragen herrschen mögen, lassen sich überwinden, wenn man das Wohlfahrtsprinzip zu Grunde legt. Ebenfalls können wir uns dann erklären, warum gewisse Tugenden zu gewissen Zeiten bei gewissen Völkern eine besonders hervortretende Stellung eingenommen haben.

Demjenigen gegenüber, der sich entschieden auf den Standpunkt des Individualismus (geschweige den der Augenblickssouveränität) stellt, hilft dies jedoch, wie gesagt, gar nichts. Diese Standpunkte sind, solange sie konsequent festgehalten werden, logisch unangreifbar. Dasselbe gilt denjenigen gegenüber, die das Schätzungsprinzip nur auf

---

[1]) Vgl. meine Etiske Undersögelser (Ethische Untersuchungen). Kopenhagen 1891. S. 26—29. (Auch in The Monist I, S. 531—533.)

eine engere soziale Gruppe anwenden wollen, indem sie die Familie, die Kaste, die Nation, die Rasse oder die Sekte als höchste Totalität betrachten. Die engere Gesellschaft kann hierdurch der umfassenderen gegenüber als Individualist oder Egoist erscheinen. Wir können uns auf diese Weise ebenso viele ethische Systeme denken, als es gröfsere oder kleinere Totalitäten gibt. Die ethische Welt erstreckt sich vom Augenblicke bis auf die Menschheit; zwischen diesen äufsersten Punkten gibt es aber viele Punkte, wo man Halt machen kann, und über die hinaus nur die psychologisch-geschichtliche Entwickelung durch die Veränderungen, die sie im menschlichen Gefühlsleben veranlafst, zu führen vermag. Ein grofses Beispiel haben wir an der Art, wie sich infolge der kulturgeschichtlichen Entwickelung nach den Eroberungszügen Alexanders des Grofsen ein allgemeines Menschlichkeitsgefühl und somit die Grundlage einer neuen Ethik bildete. Es ist Sache der Psychologie und der Geschichte, zu zeigen, auf welche Weise die verschiedenen ethischen Standpunkte und Schätzungsmotive entstehen. Ein Standpunkt wird durch einen psychologischen und historischen Entwickelungslauf von einem anderen abgelöst. Es gibt einen kontinuierlichen Zusammenhang der Standpunkte oder Schätzungsmotive, insofern sie alle aus der menschlichen Natur entspringen und während des Laufes der Geschichte der Menschheit entstehen[1]. Die historische oder vergleichende Ethik (vgl. I, 4), die sich gerade auf die Geschichte und die Psychologie stützt, fafst da an, wo die philosophische Ethik, welche die Begründung der ethischen Urteile sucht, Halt macht. Die Grenze der Wissenschaftlichkeit der philosophischen Ethik ist also nicht die Grenze aller wissenschaftlichen Behandlung ethischer Urteile. In der Geschichte bekämpfen sich die verschiedenen ethischen Systeme und suchen einander auf dem Wege der Erziehung und der Agitation zu verdrängen oder vielmehr zu absorbieren. Die Art und Weise, wie diese Erziehung und Agitation ausgeübt werden, mufs — wenn sie konsequent sein soll — durch die eignen Prinzipien des einzelnen Systems bestimmt sein: andere Menschen erzieht man nicht nach ihren, sondern nach seinen eignen Gesichtspunkten. Es gilt, die bisher fehlende psychologische Grundlage zu beschaffen, ein gewisses bestimmtes Schätzungsmotiv zu erwecken. Man will das Niveau anderer

[1] Vgl. Etiske Undersögelser. S. 7—14.

Menschen steigern, nicht aber sein eignes senken. Bevor diese Erziehung vollendet ist, können die anderen Menschen jedoch die Prinzipien nicht anerkennen, nach denen sie erzogen wurden. —

Kurz: jeder Mafsstab der Wertschätzung von Handlungen stützt sich auf bestimmte psychologisch-geschichtliche Voraussetzungen. Wer das Prinzip der möglichst grofsen Wohlfahrt für die möglichst grofse Anzahl bewufster Wesen theoretisch anerkennen und praktisch anwenden soll, der darf kein Egoist oder Individualist, kein fanatischer Patriot oder Sektierer sein, sondern der mufs im stande sein, die menschlichen Handlungen mit uninteressierter und universeller Sympathie zu betrachten. Dies ist die subjektive Voraussetzung des objektiven Prinzips. Von dieser abgesehen, ist es nur eine intellektuelle Kuriosität, wenn man das Prinzip bei der Beurteilung anwendet und Konsequenzen aus demselben herleitet.

Es war der Hauptfehler Benthams, dafs er nicht deutlich sah, wie ein subjektives Prinzip die Voraussetzung des objektiven bildet. Er forderte ein objektives Prinzip, um die verschiedenen subjektiven Anschauungen und Behauptungen auf dem ethischen Gebiete zu kontrollieren und regulieren, und fand ein solches im Prinzip des möglichst grofsen Glücks für möglichst viele. Aber die Subjektivität (das Gewissen), die durch das objektive Prinzip reguliert werden soll, ist immer selbst die Grundlage der Anerkennung dieses Prinzips. Eine Ethik, die dies aufser Augen läfst, erhält stets einen dogmatischen Charakter, wie sehr ihr Prinzip sich auch während der speziellen Diskussion zum Leitfaden eignen möchte. Die philosophische Ethik mufs ausdrücklich konstatieren, auf welchem Standpunkt die vorausgesetzte Subjektivität sich befindet. Der Weg bis zu diesem Standpunkte kann in der Geschichte weit und verwickelt sein[1]). — Einige Worte über die Weise, wie die ganze, in diesem Kapitel gegebene Auffassung der Bedeutung

[1]) Vgl. „Die Grundlage der humanen Ethik". Kap. III: Die Autorität. — Ich suchte dort nachzuweisen, dafs das Autoritätsverhältnis die wichtigste Quelle für die Entwicklung des moralischen Gefühls in der Geschichte sei. Jetzt möchte ich in dieser Beziehung die Bedeutung des Mitgefühls und des Genossenschaftsgefühls mehr hervorheben.

und der Begrenzung der Ethik entstanden ist, möchten hier einen geeigneten Platz finden. — Ich ging von der unbestreitbaren Thatsache aus, dafs ethische Urteile, die menschliche Handlungen oder Lebensordnungen billigen oder mifsbilligen — Urteile über gut und böse —, gefällt werden. Die erste Voraussetzung, mit der wir uns solchen Urteilen gegenüber einstellen, ist die, dafs sie nicht in innerem Widerspruch miteinander stehen. Der Mafsstab, der bei der Billigung oder Mifsbilligung angewandt wird, mufs stets derselbe sein; die Wertschätzung mufs von dem gegebenen Standpunkt aus konsequent durchgeführt werden. Ein Mafsstab, den wir an alle ethischen Systeme anlegen, ist der: es mufs zwischen dem zu Grunde liegenden Zwecke und den angewandten Mitteln und Wegen ein notwendiger Zusammenhang stattfinden. Als Sokrates seinem Gebote: „Erkenne dich selbst!“ so grofses Gewicht beilegte, stellte er ein Prinzip auf, dessen Gültigkeit und Anwendbarkeit von dem realen Unterschied ethischer Systeme unabhängig sind. Man mufs darüber einig werden können, ob es, wo ein Zweck bestimmten Inhalts und Umfangs aufgestellt wurde, konsequent ist, eine gewisse Billigung oder Mifsbilligung der vorliegenden Handlung auszusprechen. Mit der formalen Konsequenz ist aber nicht alles entschieden. Welche Urteile gefällt werden, beruht nicht nur auf der Konsequenz des Denkens, sondern auch darauf, welcher Zweck vorausgesetzt wird. Ändert sich der Zweck (mithin auch die Grundlage, das Schätzungsmotiv), so ändert sich auch das ganze System ethischer Urteile. Zwei Individuen, die bei ihrer Wertschätzung durchaus verschiedene höchste Zwecke als Grundlage benutzen, können ihre Diskussion deshalb nur bis zu einem gewissen Punkte fortsetzen. Der verschiedene Zweck führt verschiedene Wertschätzung herbei. Und sich neue Zwecke zu stellen, dazu bewegt man die Menschen durch praktische, persönliche Einwirkung (Erziehung und Agitation), nicht aber durch theoretische Folgerungen. „Es wächst der Mensch mit seinen gröfsern Zwecken,“ sagt Schiller. Der Mensch mufs aber schon ein gewisses Stadium des Wachstums überwunden haben, um sich höhere Zwecke stellen zu können, und von diesem Wachstum hängt es daher wieder ab, welche ethischen Sätze als begründet dastehen werden [1]).

[1]) Diesen ganzen Gedankengang entwickelte ich zuerst in einer

Gut und böse sind Beziehungsbegriffe (wie alle Begriffe) [1]). Sie drücken die Beziehung zu einem bewufsten oder unbewufsten Zweck, mithin zu einem Willen aus. Es klingt idealistisch, ist aber eigentlich widersinnig, wenn man sagt, es gebe ein an und für sich — d. h. von jedem Zwecke unabhängiges — Gutes oder Böses. Geht man nur weit genug zurück, so wird man hinter jedem ethischen Urteil einen Zweck oder einen Willen finden.

14. Die ethischen Urteile deuten also stets — trotz aller Begründung durch ein objektives Prinzip der Wertschätzung — auf eine subjektive Grundlage zurück. Sie sind zuguterletzt Ausdrücke eines Gefühls. — Aber über Gefühle, sagt man, läfst sich nicht disputieren. — Freilich! Ein Gefühl ist ein psychologisches Faktum und mufs als solches genommen werden. Aber jedes Gefühl ist an Vorstellungen geknüpft, von denen sein Charakter und seine Richtung abhängen, und der Zusammenhang und die Gültigkeit dieser Vorstellungen lassen sich diskutieren. Eine solche Diskussion wird, wenn auch sehr langsam, auf die Grundlage zurückwirken. Man wird zeigen können, wie unbegründet es ist, wenn der Individualist sich als ein isoliertes und alleinstehendes Wesen betrachtet. Man wird zeigen können, wie unlogisch es ist, seine Menschenliebe so zu beschränken, dafs sie nur menschliche Wesen von gewisser Farbe, gewisser Abstammung oder eines gewissen Glaubens umfafst. Die vollständige Veränderung des Schwerpunktes wird doch erst unter Mitwirkung persönlicher und geschichtlicher Erfahrungen eintreten können.

Diese Stellung nimmt jede praktische Wissenschaft ein. Die Bedeutung ihrer Sätze beruht schliefslich auf einem Gefühlsinteresse, welches das Ziel aufsteckt, dessen Mittel

---

Abhandlung über Die Prinzipien der philosophischen Ethik (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Oversigter. 1886), (Deutsch in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1886), die in die erste dänische Ausgabe (1887) vorliegenden Werkes aufgenommen wurde, wo sie den gröfsten Teil des Kap. III bildete. Später behandelte ich denselben Stoff im ersten Kapitel der Etiske Undersögelser (1891) und in meinen Züricher Vorlesungen (Ethische Prinzipienlehre. Bern 1896). Der leitende Gedanke ist der: wie weit ist auf diesem Gebiete eine Begründung möglich? — In der Grundlage der humanen Ethik erfafste ich dieses Problem noch nicht scharf genug.

[1]) Vgl. Psychologie V D, 5.

gesucht werden. Die Nationalökonomie setzt den Erwerbstrieb als gegeben voraus, und mit der Thätigkeit dieses Triebes stehen und fallen ihre Lehrsätze. Sie untersucht die Wege und Mittel, durch welche die von diesem Triebe gesetzten Ziele zu erreichen sind. Und weil sich in den Menschen andere Bedürfnisse regen, die auf deren Handeln Einfluſs erhalten, bekommen die nationalökonomischen Sätze einen abstrakten und hypothetischen Charakter, indem sie nur unter einer Voraussetzung gültig sind, die sich in der Wirklichkeit nicht vollständig bestätigt. Ja, wir müssen einen Schritt weiter gehen. Die Nationalökonomie ist nicht eine von der Ethik durchaus unabhängige Wissenschaft. Sie ist nicht nur eine Lehre von der Produktion, sondern auch eine Lehre von der Verteilung. Sie betrachtet das ökonomische Gebiet nicht als durchaus isoliert, sondern sieht dasselbe in seinem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und schlieſslich mit den ethischen Zwecken der menschlichen Gesellschaft. Die nationalökonomische Aufgabe wird zuletzt die, die Produktion und die Verteilung so zu leiten, daſs ein menschenwürdiges Dasein möglichst vielen Gliedern der Gesellschaft erreichbar wird. Die Nationalökonomie ist also eine ethische Wissenschaft und setzt dieselbe Grundlage voraus wie die humane Ethik. Dasselbe gilt von der Rechtslehre. Wenn man zwischen Moral und Recht unterscheidet, so ist der wesentliche Unterschied der, daſs der Inhalt des Rechts durch äuſsere Macht durchgeführt und verwirklicht werden kann, während das eigentlich Moralische innere Anerkennung und Anschlieſsung des Willens erfordert. Nur derjenige wird aber der Macht weichen, welcher entweder die Machtanwendung als berechtigt anerkennt oder seine eigne Ohnmacht einsieht; und anderseits wird die Macht nur dann zur Handhabung des Rechts angewendet, wenn diejenigen Personen, denen dieselbe gebührt, das Vermögen und den Willen dazu haben. Die Sätze der Rechtslehre erhalten daher ebenfalls einen abstrakten und hypothetischen Charakter. Die allgemeine Rechtslehre sieht sogar davon ab, ob die Mittel zur Handhabung des Rechts faktisch vorhanden sind. Im weitesten Sinne versteht man nämlich unter Rechtsverhältnissen die Lebensverhältnisse, die dazu geeignet sind, rechtlich geordnet zu werden. Man legt hier also die Idee einer Gesellschaft zu Grunde, in welcher alles, was sich dazu eignet,

rechtlich geordnet ist, ebenso wie die Nationalökonomie in vielen ihrer Sätze auf die Idee einer Gesellschaft baut, in welcher der Erwerbstrieb waltet, und die humane Ethik auf die Idee einer Gesellschaft, in welcher Menschenliebe (uninteressierte und universelle Sympathie) herrscht und allgemeine Wohlfahrt erstrebt wird. Und in letzter Instanz fällt für die Rechtslehre wie für die Nationalökonomie der bestimmte Unterschied von der Ethik weg; denn die Begründung der Machtanwendung in der Rechtslehre ist schliefslich eine ethische, indem sie in der Notwendigkeit einer festen, äufseren Lebensordnung mit bestimmten Grenzen der Handlungsfreiheit gesucht wird, denn nur unter dem Schutze einer solchen Ordnung kann die Entwickelung des ethischen Lebens und der höheren menschlichen Bestrebungen stattfinden. Auch die Rechtslehre ist also eine ethische Wissenschaft und ruht auf derselben Grundlage wie die humane Ethik. — Jedenfalls kommt man bei der Erörterung der letzten Grundlage der Nationalökonomie und der Rechtslehre auf Probleme zurück, die den durch die Frage nach der Begründung ethischer Urteile herbeigeführten durchaus analog sind.

Die Rechtslehre und die Nationalökonomie haben ebenso wie die Ethik oft unter dem Mifsverständnisse gelitten, sie seien reine Vernunftwissenschaften. Sie erhielten dann einen dogmatischen und unhistorischen Charakter, der ihrer Natur als praktischen Wissenschaften widerspricht. Sie setzen eine Subjektivität mit gewissen bestimmten Interessen voraus, und die Möglichkeit bleibt nie ausgeschlossen, dafs diese Interessen sich ändern können.

15. Wollte man in der Ethik nur von dem subjektiven Prinzip, von der Grundlage ausgehen, so würde die Ethik nur eine Lehre von dem ethischen Gefühle sein. Da nun jede Ethik aber doch auch lehren mufs, was man thun soll, müfste man also den Inhalt aus der Grundlage ableiten. Wenn dies nun nicht mittels eines gefundenen bestimmten Prinzips geschieht, so wird die Ethik nur zu einer Reihe subjektiver Postulate, deren Begründung selbst solchen Individuen gegenüber, die auf derselben Grundlage stehen, unmöglich sein würde.

Ich habe zu zeigen versucht, wie das subjektive und das objektive Prinzip sich nebeneinander entwickeln und einander entsprechen. Eine uninteressierte und universelle

Sympathie kann — wenn sie sich nicht selbst aufgeben will — der Wertschätzung der Handlungen kein anderes Prinzip als das der allgemeinen Wohlfahrt zu Grunde legen. Aus Kurzsichtigkeit und Ungeduld kann sie wider dieses Prinzip handeln; sie handelt dann aber auch wider ihr eignes Ziel, und je mehr sie sich dieses Umstandes bewufst wird, um so mehr wird sie auch im einzelnen dem Wohlfahrtsprinzipe folgen. Das Gewissen ist nicht unfehlbar: darum mufs es von einem objektiven Prinzipe geleitet werden. In jedem bestimmten Augenblick mufs die Wertschätzung allerdings nach der vorhandenen Einsicht geschehen, denn es gibt keinen andern Richterstuhl als den des so gut wie möglich erleuchteten Gewissens. Darum kann die Entscheidung aber sehr wohl objektiv unrichtig sein; eine konsequentere, auf umfassendere Erfahrungen bauende Anwendung des Wohlfahrtsprinzips wird dies darthun können. Vielleicht wurden jedoch die gröfsere Konsequenz und die umfassendere Erfahrung selbst nur dadurch möglich, dafs die Entscheidung im gegebenen Falle nach der vorhandenen Einsicht geschah. Das Gewissen ist die höchste Autorität, eine Autorität aber, die sich stets selbst vervollkommnen kann. Das objektive Prinzip ermöglicht nicht nur eine Verhandlung zwischen verschiedenen, auf derselben Grundlage stehenden Gewissen, sondern auch die Selbstbeurteilung des Gewissens des einzelnen Individuums.

Auf diese Weise wirkt also der Inhalt auf die Grundlage, das objektive Prinzip auf das subjektive zurück. Die Subjektivität kontrolliert sich selbst vermittelst des in dem von ihr gesteckten Ziele enthaltenen Prinzips. Auf ähnliche Weise kontrolliert sie sich auf dem theoretischen Gebiete mittels des Identitätsprinzips und des Kausalitätsprinzips, obgleich auch diese Prinzipien in letzter Instanz nur durch eine subjektive Thätigkeit gesetzt sind[1]).

16. Wenn man das Verhältnis zwischen Grundlage und Inhalt näher betrachtet, so wird es leicht scheinen können, als hätte der Schlufs von der Grundlage auf den Inhalt gröfsere Sicherheit als der vom Inhalt auf die Grundlage. Die Geschichte zeigt, dafs ein und derselbe ethische Inhalt, dieselben Grundsätze, Gebote und Gesetze auf sehr verschiedener Grundlage aufgestellt wurden. Schon

[1]) Vgl. meine Psychologie V B, 11; D, 3.

der Umstand, dafs gewisse Pflichtgebote innerhalb sehr verschiedener Religionen erscheinen, zeigt dies zur Genüge. Ethische Systeme auf verschiedener Grundlage können sehr wohl gemeinschaftliche Elemente darbieten, obschon es sich erweisen wird, dafs diese Elemente in den verschiedenen Systemen einen etwas verschiedenen Platz einnehmen. Das System des Egoisten schliefst z. B. nicht die Berücksichtigung der Familie und des Staates aus, obgleich diese nur als Mittel dastehen. Die nationale und die humane Ethik können der Selbstbehauptung des einzelnen Individuums aufserordentlich grofses Gewicht beilegen, obschon diese nicht wie im System des Egoisten der absolute Zweck ist. — Bleiben wir nun beim Wohlfahrtsprinzip, als dem bedeutungsvollsten Beispiele, würde dieses sich denn nicht auf andere Weise motivieren lassen, als hier geschah? — Hierauf ist zu antworten, dafs dies sich allerdings geschichtlich so verhält, dafs man aber stets wird Inkonsequenzen und Unvollkommenheiten aufweisen können, wenn Grundlage und Inhalt einander nicht vollständig und wechselseitig entsprechen.

Es gibt aufser dem hier dargestellten Wege namentlich zwei andere, auf welchen man eine Grundlage des Wohlfahrtsprinzips gesucht hat.

Man hat gemeint, das Bestreben, die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, sei das Mittel, durch welches das einzelne Individuum seine egoistische Wohlfahrt am besten sichere, indem es hierdurch für sich selbst Ziele erreichen könne, die es sonst gar nicht, oder allenfalls nicht so leicht und sicher erlangen würde. Das Bestreben für allgemeine Wohlfahrt sei also nur ein Umweg, den der Einzelne einschlage, um seine egoistische Befriedigung zu ermöglichen. Ein jedes ethische Gebot gebe einen solchen Umweg an, und die Ethik sei also die systematische Lehre von solchen Umwegen. Diese Auffassung der Grundlage der Ethik war im wesentlichen die, welcher Bentham, der Stifter des modernen Utilitarianismus, huldigte, und die er in einer posthumen Schrift („Deontology") in einer sehr krassen Weise dargestellt hat[1]). Ich habe in meiner Schrift

---

[1]) In den „Principles of Morals and Legislation", dem Hauptwerke Benthams, tritt diese Auffassung nicht so bestimmt hervor. Er spricht sich hier über die Grundlage der Ethik nicht klar

„Die Grundlage der humanen Ethik" Bentham von dieser Seite (und nur von dieser Seite) kritisiert. Hier werde ich nur bemerken, dafs Bentham eine grofse und sehr prekäre Hypothese zur Grundlage seiner Ethik macht, nämlich nichts Geringeres als die Voraussetzung, es existiere eine Harmonie zwischen den egoistischen Interessen aller Individuen, wenn diese nur, jedes für sich, darüber klar seien, was für Interessen dies eigentlich seien. Wer für sein eignes wohlverstandenes Interesse arbeite, der arbeite — nach dieser Auffassung — auch für das Interesse aller anderen. Es bedürfe daher eigentlich keiner anderen Motive als der egoistischen, und auch die Aufstellung des Schätzungsprinzips lasse sich egoistisch motivieren. Jede schätzende Subjektivität beurteile die Handlungen nach dem Grade, in welchem sie die allgemeine Wohlfahrt förderten, weil ihr selbst (der schätzenden Subjektivität) persönlich mit solchen Handlungen am besten gedient sei.

Man sieht leicht, dafs dies eine Hypothese ist, die auf sehr schwachen Füfsen steht und den Zweifel immer wieder herausfordert. Sie führt zu sehr verwickelten Untersuchungen, die nie zum Abschlufs zu bringen sind, weshalb sie eine sehr bedenkliche Grundlage für den Aufbau der Ethik ist. Und hierzu kommt, dafs selbst wenn man diese Grundlage annimmt, der auf dieselbe gebaute Inhalt, die ganze objektive Ethik, nur ein äufseres Mittel sein wird, ohne der Grundlage unmittelbar, an und für sich zu entsprechen. Die ganze objektive Ethik wird ein System von Eingeständnissen, welche die Subjektivität, die eigentlich auf dem Standpunkt des absoluten Individualismus steht, sich mufs abzwingen lassen. Denn der gerade Weg ist doch immer der beste und ein Umweg nur ein Notbehelf.

Eine andere Grundlage, auf welcher das Wohlfahrtsprinzip hervortrat, ist die theologische. Auch hier stützt man sich auf weitreichende und bestreitbare Voraussetzungen. Die ethische Wertschätzung wird hier von der Lösung religiöser Probleme abhängig gemacht. Aber die Bestrebungen um die Aufstellung einer philosophischen Ethik sind gerade

---

aus. An einer Stelle heifst es: „The dictates of utility are neither more nor less than the dictates of the most extensive and enlightened benevolence" (X, 36). Von diesem Satz wird aber bei der Aufstellung des ethischen Schätzungsprinzips (ch. I—II) kein Gebrauch gemacht.

aus dem Wunsche hervorgegangen, das ethische Problem von den religiösen Problemen unabhängig zu machen. Wenn die Ethik auf eine theologische Grundlage bauen soll, so sind diese Bestrebungen verfehlt zu nennen. Hierzu kommt, dafs die auf die Theologie gebaute Ethik einem ähnlichen Einwand unterliegt, wie die auf die vorausgesetzte Harmonie der wohlverstandenen egoistischen Interessen gebaute. Die ganze Ethik wird nämlich das Mittel zur Befriedigung eines Interesses, das an und für sich vom ethischen Interesse verschieden ist, wenigstens nicht ganz mit diesem zusammentrifft. Das Verhältnis des Individuums zu dem, was man als den göttlichen Willen betrachtet, ist ein Verhältnis für sich, und es ist erst zu beweisen, dafs jener Wille mit den Forderungen des Wohlfahrtsprinzips übereinstimmt. In der That hat jede theologische Ethik, wie hoch sie das Wohlfahrtsprinzip auch stellen möge, eine Klasse besonderer Pflichten, die aus der theologischen Grundlage entstehen, nicht aber durch das Wohlfahrtsprinzip begründet werden, demselben sogar widerstreiten[1]).

Bei der Aufstellung der Prinzipien einer Wissenschaft mufs die lex parcimoniae gelten. An dem durch uninteressierte und universelle Sympathie bedingten ethischen Gefühle haben wir eine Grundlage, deren Faktizität unzweifelhaft ist, wenngleich verschiedene Meinungen darüber sein können, einen wie grofsen Einflufs sie in der Welt ausübt. Die Menschenliebe hat sich, wie im Vorhergehenden angedeutet, nur langsam emporgearbeitet und ist noch jetzt eine kämpfende Macht, — mufs um die Herrschaft sowohl in der Aufsenwelt als in dem eignen Inneren des Einzelnen kämpfen. Ob sie das dereinst in allen Menschen siegreiche Schätzungsmotiv sein wird, das wissen wir nicht und brauchen es auch nicht zu wissen[2]). Schon jetzt hat sie

[1]) Vgl. „Die Grundlage der humanen Ethik". S. 68—72.

[2]) Axel Hägerström (Undersökning af den empiristiska Etikens möjlighet med särskild hänsyn till dess moderna hufvudformer [Untersuchung der Möglichkeit der empiristischen Ethik mit besonderer Berücksichtigung ihrer modernen Hauptformen]. Upsala 1895. S. 20 u. f.) meint, ich müsse die universelle Sympathie als in allen Menschen gleich grofs betrachten, da die Ethik sonst keine gemeingültige Grundlage erhalte und mithin den Charakter einer Wissenschaft verliere. Meine Ansicht ist nun eben die, dafs die universelle Sympathie sich sowohl sporadisch als successiv entwickelt, und dafs es sich ebenso mit jedem beliebigen anderen Motive verhält, das man

bedeutenden Einflufs in der Welt, so dafs die Untersuchung, welche ethischen Urteile konsequent aus ihr entspringen, sehr grofses Interesse besitzt. Und die Wahl gerade dieses Schätzungsmotivs zum Gegenstand der Untersuchung wird sich als äufserst zweckmäfsig erweisen. Denn es gibt wohl kaum irgend ein anderes Motiv, das so entschieden wie dieses ein Bestreben erzeugt, die Wirkungen der Handlungen in deren ganzem Verlauf, soweit dies überhaupt thunlich ist, zu verfolgen. Der Individualist hält mit seiner Untersuchung inne, wenn er sich überzeugt hat, dafs die Wirkungen einer Handlung seine eigne Wohlfahrt nicht berühren; wer auf dem Boden der Nationalethik steht, ist unbekümmert, wenn nur sein Volk nicht durch die Wirkungen einer Handlung betroffen wird. Nicht einmal die Hypothese einer Harmonie zwischen den verschiedenen individuellen Interessen (der Einzelnen oder der Nationen) hat für diese Standpunkte entscheidende Bedeutung. Was kümmert es den Individualisten, ob die Interessen anderer Menschen mit den seinigen übereinstimmen, wenn er nur die Mittel besitzt, sein eignes Interesse zu sichern? Höchstens kann der Gedanke an jene Harmonie ihm eine gewisse Sicherheit einflöfsen. Universelle Sympathie als Schätzungsmotiv bewegt dagegen zum Aufspüren der Art und Weise, wie die Wirkungen der Handlungen in das Leben aller persönlichen Wesen eingreifen, und erzeugt hierdurch ein praktisches Interesse für Untersuchungen naturwissenschaftlicher, psychologischer, historischer, sozialer und statistischer Art, das mit dem wissenschaftlichen Interesse für dergleichen Untersuchungen Hand in Hand zu gehen vermag. Durch das genannte Schätzungsmotiv werden wir also über die Ethik hinaus geführt, oder wird die Ethik veranlafst, sich an die Naturwissenschaft, die Geschichte, Psychologie, Statistik und Nationalökonomie anzulehnen, so dafs die Wertschätzung so objektiv und realistisch wie nur möglich wird. Und dieser Übergang geschieht mit innerer Kon-

nennen möchte — und eben hierin erblicke ich eine Begrenzung der Wissenschaftlichkeit der Ethik (nicht nur meiner Ethik, sondern aller Ethik). — Ein theologischer Kritiker (N. Tejsen im „Vidar“ 1888) fragt, was die philosophische Ethik anfangen wird, wenn es an dem als Schätzungsmotiv vorausgesetzten Gefühle gebricht. Hier läfst sich die Antwort durch eine Gegenfrage geben: was fängt die theologische Ethik mit dem an, der weder an Gott noch den Teufel glaubt?

sequenz und auf mehr direkte Weise als auf anderen Standpunkten, die den Versuch machen, das Wohlfahrtsprinzip aufzunehmen und zu begründen. Der universellen Sympathie als Schätzungsmotiv entspricht das Wohlfahrtsprinzip als ein objektives Schätzungsprinzip menschlicher Handlungen, das nur die logischen Konsequenzen der psychologischen Grundlage zieht und eine konsequente Begründung ihrer einzelnen Äufserungen ermöglicht. Die Grundlage und der Inhalt der Ethik sind hierdurch einander so nahe gerückt, wie es überhaupt möglich ist.

Jede ethische Auffassung, die von einer Autorität — diese sei übernatürlich oder natürlich, bestehe in dem Willen der Gewalthaber, in der Anziehung der Vorbilder oder in dem Zwange der öffentlichen Meinung — als ihrer Grundlage ausgeht, mufs doch zugeben, dafs, sobald das Individuum die Zwecke der Autorität unmittelbar zu seinen eignen Zwecken machen kann, hierdurch die einzige sichere und einfache Grundlage des Ethischen erreicht und zugleich die Möglichkeit einer fortwährenden Berichtigung des Ethischen gesichert sein wird. Es wird ein Umweg, wenn ich nur mittels des Willens einer Autorität zu den höchsten, von meinem Willen anerkannten Zwecken in Beziehung treten soll. An der energischen und intellektuell entwickelten Menschenliebe hat man die einzige Grundlage, auf welcher sich die individuellen und die universellen Zwecke unmittelbar identifizieren lassen. Im Vergleich mit einer Macht wie dieser kann alle Autorität nur von vorläufiger und pädagogischer Bedeutung sein. Alle Autorität kann verschwinden, ohne dafs hierdurch die bleibende Grundlage des Ethischen verschwände. Etwas ist, dafs das ethische Gesetz (von dem Augenblicksstandpunkte und dem Standpunkte des absoluten Individualismus abgesehen) aus den Lebensbedingungen einer umfassenden Totalität, in bestimmten Gedanken formuliert, besteht, etwas anderes, wie diese Gedanken von dem einzelnen Individuum anerkannt werden. Selbst wo jene Lebensbedingungen durch äufsere Gesetze und durch die öffentliche Meinung eingeschärft werden, kann das Individuum ja auf dem Wege der eignen Überzeugung zu ihnen gelangt sein. Und vielleicht hat der Einzelne sogar weit klarere und tiefer gehende Einsicht in die Lebensbedingungen der Gesellschaft, als die Gesetze und die öffentliche Meinung bislang auszudrücken vermochten — und sollte man der Gesinnung,

in der er dieser Einsicht bei seinem Handeln folgt, den Namen einer ethischen absprechen, weil keine Autorität sie sanktioniert? Das Schätzungsmotiv, dessen Prüfung das gröfste Interesse darbieten wird, mufs doch dasjenige sein, welches am direktesten jede Autorität nach dem Mafsstabe, den alle Autorität befriedigen mufs, um als berechtigt betrachtet zu werden, zu schätzen vermag. Baut man alle Ethik auf Autorität auf, wo wird man dann einen Standpunkt finden, von dem die ethische Wertschätzung der Autoritäten stattfinden kann?

17. Der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Ethik, in dem eben entwickelten Sinne der Wörter, fällt nicht mit dem Unterschiede zwischen individueller und sozialer Ethik zusammen. Die subjektive Ethik gibt die psychologisch-geschichtliche Grundlage an, auf welcher die von dem objektiven Prinzipe geleitete ethische Wertschätzung ruht. Die objektive Ethik stellt sowohl die individuellen Charaktereigenschaften als die sozialen Lebensformen dar, die mit dem Wertschätzungsprinzip übereinstimmen. Die objektive Ethik begreift also sowohl die individuelle als die soziale Ethik in sich. Innerhalb der objektiven Ethik wird dann die Frage zu entscheiden sein, ob die individuelle und die soziale Ethik voneinander unabhängig sind, oder ob die eine, und dann welche, für die andere bestimmend ist. Nach dem Wohlfahrtsprinzipe mufs entschieden werden, ob die freie Selbstentwickelung des Individuums durch die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu beschränken ist, oder umgekehrt diese durch jene. Es kann sich innerhalb der objektiven Ethik ein Individualismus anderer Art als der früher erwähnte geltend machen, ein Individualismus, der nicht auf die Souveränität des Individuums baut, sondern durch die Rücksicht auf das allgemeine Wohl begründet wird, das möglichst viele selbständige und eigentümliche Ausgangspunkte des Handelns fordert. Ähnlicherweise verhält es sich mit der Begründung des Bestehens und der Bedeutung kleinerer Gesellschaften innerhalb der gröfseren. Das allgemeine Wohlfahrtsprinzip verlangt Rücksicht auf alle mit Bewufstsein begabten Wesen, deren Lust- und Unlustgefühle durch die Handlungen erregt werden können. Eben infolge dieser Rücksicht kann es aber von gröfster Bedeutung sein, dafs das Interesse sich auf einen engeren Kreis konzentriert. Durch das Leben in der

Familie und in der bestimmten Berufsthätigkeit wird vielleicht am besten für den Fortschritt des Volkes und durch Teilnahme an dem nationalen Leben am besten für den Fortschritt der Menschheit gearbeitet. Diese Fragen sind aber alle mehr spezieller Art als diejenige, welche zu untersuchen die Aufgabe dieses Kapitels war.

18. Wie wir im § 2 sahen, ist der Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Ethik zunächst dadurch entstanden, dafs auf die innere und die äufsere Seite der Handlung verschiedenes Gewicht gelegt ward. Ich habe nachzuweisen versucht, dafs dieser Gegensatz weiter zurückführt und mit dem Charakter der Ethik als einer praktischen Wissenschaft in engem Zusammenhange steht. Ich betrachte jetzt zum Schlufs wieder jene beiden Seiten der Handlung, um das Verhältnis zwischen dem, was ich hier die ethische Grundlage oder das Schätzungsmotiv genannt habe, und den Motiven der einzelnen Handlungen zu bestimmen.

Die Geschichte der Ethik zeigt uns, dafs die Wertschätzung zunächst die äufsere Handlung und deren Wirkungen betrifft, allmählich aber dahin erweitert wird, dafs sie auch die Motive, die Gesinnung, den Charakter des Handelnden umfafst. Es ist ja ganz natürlich, dafs man sich erst mit demjenigen beschäftigt, was klar am Tage zu liegen scheint, und was Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden kann. Das geistige Gesicht ist auf das Äufsere gerichtet, bevor es das Innere aufzufassen vermag. Die Handlungen tragen überdies auf den mehr primitiven Stufen wesentlich den Charakter der Reflexbewegungen und Instinktäufserungen; die Motive treten nicht besonders hervor, und das Interesse verweilt nicht speziell bei denselben. Es wird auch nicht zwischen Moral und Recht, zwischen innerer und äufserer Übereinstimmung mit dem geltenden Gesetz oder Gebrauch unterschieden. Ethisches Gesetz, Sitte und juristisches Gesetz haben sich noch nicht voneinander ausgesondert. Eine bedeutungsvolle Seite der ethischen Entwickelung ist gerade die, dafs diese Verschiedenheiten zur Geltung kommen. Dies setzt aber die Fähigkeit voraus, die Abhängigkeit der Handlung von bestimmten Motiven und die Tendenz dieser Motive, in einer bestimmten Richtung zu wirken, zu verstehen. Die ethische Wertschätzung wird dann auch auf das Innere ausgedehnt. Die grofsen Revolutionen auf dem ethischen Gebiete erscheinen

wesentlich als Fortschritte in der Verinnigung der ethischen Wertschätzung. Einen solchen Fortschritt finden wir, wenn die Ethik sich dadurch, dafs sie die innere Quelle der Handlung als das Wesentliche der Handlung betont, von der Rechtslehre trennt. Es gilt jetzt nicht nur Ausführung oder Unterlassung der äufseren Handlung, sondern Übereinstimmung des ganzen inneren Zustandes mit der Forderung des ethischen Gesetzes. Diese gröfsere Verinnigung ist zugleich mit einer Verallgemeinerung verbunden. Denn die Verwerfung eines Motivs (z. B. des Egoismus, des Hasses) ist zugleich eine Verwerfung aller einzelnen, daraus entspringenden Handlungen, und diese brauchen nicht einzeln aufgezählt zu werden. Ebenso ist die Billigung eines Motivs eine Billigung aller daraus entspringenden Handlungen. Der Übergang von der äufseren Wertschätzung zur inneren ist deswegen endlich eine grofse Vereinfachung des ethischen Gesetzes. Es kommt darauf an, nicht die Mannigfaltigkeit von Geboten, sondern die Charaktereigenschaften, welche herrschen sollen, und die Richtung, in welcher die Formen der Gesellschaft zu entwickeln sind, festzustellen.

Beispiele eines solchen Fortschrittes der Innigkeit, Allgemeinheit und Einfachheit haben wir an dem Bruche des Christentums mit dem Judentum und an dem Bruche des Protestantismus mit dem Katholizismus.

Auch auf diesem Wege führt die objektive Ethik in die subjektive hinüber. Nicht nur setzt die objektive Wertschätzung eine subjektive Grundlage voraus, sondern sie findet auch einige ihrer vollkommensten Gegenstände, wo sie Handlungen gegenübersteht, die derselben Gesinnung entspringen, auf der die Wertschätzung selbst beruht. Hier treffen Grundlage und Motiv zusammen. Das ethische Gesetz verlangt das Dasein der Gesinnung, vermöge deren es selbst in der Gattung lebt. Dies hat Kant in dem Satze ausgesprochen, es sei Pflicht, Gewissen zu haben. Da die Anerkennung von Pflichten Gewissen voraussetzt, könnte es scheinen, als bewege man sich hier in einem Kreise. Dafs dies aber nur der Schein ist, sieht man daraus, dafs Grundlage und Motiv nicht notwendigerweise miteinander zusammenzutreffen brauchen, und dafs es auch keine Unvollkommenheit zu sein braucht, wenn sie es nicht thun. Dem Wohlfahrtsprinzipe gemäfs kann es nämlich sehr wohl notwendig sein, dafs andere Motive als eben das Pflichtgefühl zur

Geltung kommen. Es kann z. B. notwendig und gesund sein, dafs der Mensch vom Selbsterhaltungsinstinkte oder vom unmittelbaren Mitgefühl getrieben wird, für die eigne oder für anderer Menschen Wohlfahrt zu arbeiten, und dafs das Gewissen sich nicht bei jeder einzelnen Handlung regt. Es kann sogar ein Zeichen der Vollkommenheit sein, wenn Anstrengung und Aufopferung erheischende Handlungen ausgeführt werden, ohne dafs dies aus Pflichtgefühl geschieht. Geistige Übung bringt es ja dahin, dafs dasjenige, was anfangs nur durch mehrere psychologische Zwischenglieder, durch ausdrückliche Besinnung und Anspannung des Willens gethan werden kann, zuletzt direkt und ohne besonderes Bewufstsein des Grundes ausgeführt wird.

19. Alle Ethik[1]) ist praktischer Idealismus. Sie setzt voraus, dafs wir uns Zwecke stellen, aber ein Zweck ist kein Seiendes, sondern ein Seinsollendes. Alle Ethik setzt daher einen Trieb voraus, ein lebhaftes Gefühl und Trachten, verbunden mit der Vorstellung von dem, wonach man trachtet. Wenn die Wirklichkeit jedes Bedürfnis befriedigte, würde es kein Ideal und folglich keine Ethik geben. Ein Ideal, das die Ethik in ihre Dienste nehmen kann, mufs aber nicht nur über der Wirklichkeit stehen, sondern auch zugleich in der gegebenen Wirklichkeit Anknüpfungspunkte haben, so dafs wenigstens eine Annäherung an dasselbe von dieser aus ermöglicht wird. Es mufs — subjektiv betrachtet — Anerkennung finden können und — objektiv betrachtet — sich immer mehr in der Welt der Erfahrungen durchführen lassen. Die Menschen, die wollen und handeln sollen, sind wirkliche Menschen, und die Welt, die der Schauplatz ihres Wollens und Handelns ist, eine wirkliche Welt. Was die Ethik verlangt, mufs physisch, psychologisch und historisch möglich sein, darf den Gesetzen der wirklichen Welt nicht widerstreiten. Wer jede Ethik verwirft, weil sie Ideale aufstellt, kann hiermit nur den Sinn verbinden, dafs es ihren Idealen an Anknüpfungspunkten in der Wirklichkeit gebreche. Er wird nicht umhin können, sich selbst Ideale zu schaffen, so dafs er die Ethik durch eine neue Ethik umstürzt. Wenn er z. B. verlangt, man möge so ehrlich sein, die Unmöglichkeit einer

---

[1]) Im Folgenden wird mit dem Wort „Ethik“ allein stets die philosophische Ethik gemeint.

Ethik einzugestehen, oder wenn er die Ethik vielleicht sogar aus dem Grunde verwirft, weil alles Unglück des menschlichen Lebens von der „Moral“ herrühre, so redet er im Namen der Ehrlichkeit und der Menschenliebe, tritt also als ethischer Idealist auf. Die Diskussion kann sich nur darum drehen, welche Ideale man aufstellen soll. Niemand macht sich ganz von Idealen los, wie er sich auch winden und krümmen möge. Die Ideale können aber sehr verschiedenen Wertes sein, und der Streit gilt dem Werte.

Auch die theoretische Wissenschaft hat stets einen idealistischen Charakter. Sie operiert mit Prinzipien und Voraussetzungen, die so einfach sind, dafs die wirkliche Erfahrung dieselben niemals deckt. Alles zusammenhängende, konstruierende Denken wird nur dadurch ermöglicht, dafs wir eine einzelne Seite, ein einzelnes Moment des Gegebenen fixieren und hieraus alle Konsequenzen ziehen. So betrachtet die Geometrie die Dinge nur als räumlich ausgedehnt und leitet die allgemeinen Gesetze der Ausdehnung ab, ohne andere Eigenschaften der Dinge zu berücksichtigen. Auf allen Gebieten müssen wir, um scharf denken zu können, uns die Dinge einfacher denken, als sie in der That sind. Hierdurch ist nicht ausgeschlossen, dafs die Ergebnisse des Denkens Gültigkeit für die Dinge haben können, wenn nur diejenigen Seiten derselben, welche wir in unserem konstruktiven Denken behandeln, zu den wesentlichen und bedeutenden gehören. Wie die Geometrie einen idealen Raum konstruiert, so konstruiert die Ethik auf Basis der Psychologie und der Geschichte ein ideales Gewissen. In der That ist das Gewissen jedes Menschen aus verschiedenen, mitunter sogar streitigen Momenten zusammengesetzt. Nachahmung und Überlieferung, Egoismus und Ehrgier, Rücksicht auf die Meinung anderer Menschen und Furcht vor Strafe, Pietät und Menschenliebe, Religiosität und soziales Gefühl — diese und noch andere Motive regen sich im gewöhnlichen Gewissen, das kein so einfaches Gefühl ist, wie man oft annimmt. Die verschiedenen möglichen ethischen Systeme, die im Vorhergehenden (4—13) charakterisiert wurden, bekämpfen einander nicht nur in der Geschichte und der Gattung, sondern auch im Bewufstsein des einzelnen Menschen. Jedes derselben besitzt mehrere Interessen und Zwecke, oder kann solche besitzen, die darum kämpfen, welches unter

ihnen schliefslich die Wertschätzung, die jeder an seinen eignen Handlungen oder denen andrer Menschen anstellt, bestimmen soll. Jeder Versuch, eine zusammenhängende Ethik zu entwickeln, mufs ein einzelnes Schätzungsmotiv als herrschend und bestimmend zu Grunde legen. Und indem ein einzelnes Motiv zu Grunde gelegt wird, ist schon eine Idealisierung unternommen. Die Geschichte der philosophischen Ethik zeigt uns, wie man versucht hat, die verschiedenen möglichen Schätzungsmotive durchzuführen. So gingen Hobbes und Bentham von dem Egoismus oder dem wohlverstandenen Eigeninteresse aus, Hutcheson, Hume und Adam Smith von der auf gemeinschaftliche Interessen gegründeten Sympathie der Menschen, Hegel von der Idee des Staates und der Kulturgesellschaft. Die philosophische Ethik hat hier die Bedeutung, dafs sie die verschiedenen Zwecke, welche die Menschen sich setzen können, zu völligem Bewufstsein bringt und alle deren Konsequenzen zieht. Die verschiedenen Ideale werden hierdurch so erhellt, dafs ihr Kampf mit gröfserer Klarheit geführt werden kann; dies ist einer der wichtigsten Beiträge, welche die theoretische Ethik dem praktischen ethischen Streben leisten kann. Der Wert des Beitrags wird davon abhängen, wie bedeutend das zur Untersuchung gewählte Schätzungsmotiv ist. — Von der gewählten Grundlage aus werden dann alle Motive und Tendenzen danach abgeschätzt, inwiefern sie direkt oder indirekt in der Richtung des Ideals führen, zu dessen Aufstellung uns die Grundlage bewog. Der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft ist hier der, dafs in der Theorie alle unsere Ideale Annäherungen an die Wirklichkeit sind, die das Ziel ist, welches der Gedanke zu erreichen sucht, während es in der Praxis die Wirklichkeit ist, die abgeändert und dem Ideale genähert werden soll.

20. In drei Beziehungen entfernen sich die ethischen Ideale von dem wirklich Gegebenen.

Erstens liegt im wirklichen Wollen und Handeln viel der ethischen Forderung geradezu Widerstreitendes. Diesem gegenüber stellt sich die Ethik hemmend und negierend, verlangt dessen Ausschliefsung aus der ethischen Welt. Im praktischen Willensleben entspricht dieser Wirkung die hemmende Thätigkeit, durch welche unwillkürliche,

ursprüngliche oder erworbene Antriebe und Neigungen sich zurückdrängen lassen[1]).

Zweitens bietet das wirkliche Wollen und Handeln oft nur schwache und unvollständige Verwirklichung dessen, was die ethische Forderung enthält. Hier gilt es dann eine Vergröfserung, sowohl was den Grad als den Umfang betrifft; es gilt eine Potenzierung und Erweiterung. Die Ethik spricht hier ein Excelsior! aus. Die Richtung ist gut, es fehlt der Bewegung aber an Kraft und Fülle. Diesem entspricht im praktischen Leben die Anspannung der Aufmerksamkeit, das Aufbieten der Energie, überhaupt das Vermögen des Willens, durch seinen Einflufs auf Vorstellungen und Gefühle auf sich selbst zurückzuwirken[2]). — Oder auch ist die Richtung gut, das Motiv kann aber nicht anerkannt werden, so dafs eine ganz andere Begründung notwendig ist, damit der Wille oder die Handlung vollkommen werde. Eine Willensäufserung, die aus einem Motiv entstand, kann später (wegen Verschiebung, siehe I, 4) vielleicht von einem ganz anderen Motiv völlig anerkannt werden[3]).

Endlich kann es dem wirklichen Wollen und Handeln an Zusammenhang, Einheit und Harmonie fehlen. Verschiedene, einander widerstreitende Tendenzen und Triebe können sich geltend machen. Es kommt dann auf eine Kombination und Konzentrierung an, auf eine Verschmelzung und Versöhnung der streitenden und zerstreuten Kräfte. Diesem entspricht auf dem Gebiete des praktischen Willenslebens das Einüben zusammengesetzter Bewegungen und Vorstellungsreihen und das Vermögen, der Überlegung durch einen gefafsten Entschlufs ein Ende zu machen[4]).

Sowohl bei der hemmenden als bei der erhöhenden, der das Motiv ändernden und der vereinenden Thätigkeit ist das Wohlfahrtsprinzip das leitende. Nur wenn dieses befriedigt wird, erhalten diese Thätigkeiten Wert. Man kann ebensowohl etwas Gutes hemmen als etwas Böses, ebensowohl etwas Böses erhöhen als etwas Gutes; der ethische Wert liegt daher nicht in diesen Thätigkeiten an und für sich, sondern in der Richtung, nach welcher sie ausgeübt werden.

---

[1]) Vgl. Psychologie II, 4e; 6e. — IV, 4. [2]) Ibid. VII A, 5; B, 2.
[3]) Ibid. VI C, 2. [4]) Ibid. VII B, 1 c; 3; 5 a.

Die erwähnten Prozesse kommen zur Anwendung nicht nur in der ethischen Entwickelung des einzelnen Individuums, sondern auch in der Entwickelung der Gesellschaft und der Gattung. Es kann individuelle Lebensäufserungen geben, die der Wohlfahrt der Gattung, nicht aber der eignen, isolierten Wohlfahrt des Individuums widerstreiten; diese müssen gehemmt werden. Dem Trachten nach sozialer Wohlfahrt kann es an Stärke oder an Umfang oder an rechter Motivierung fehlen; hier kommt die Potenzierung oder Erweiterung oder Verschiebung zur Verwendung. Endlich kann es an dem Zusammenhang und der Harmonie zwischen den verschiedenen Lebensäufserungen und Bestrebungen innerhalb der Gesellschaft und der Gattung fehlen, die zur Erreichung allgemeiner Wohlfahrt erforderlich sind; dann gilt es, die zerstreuten Thätigkeiten zusammenzuarbeiten und zu organisieren. —

Auch von dieser Seite zeigt es sich, dafs die philosophische Ethik sowohl konservativ als radikal ist. (Vgl. I, 4.) Sie nimmt ihre Ausgangspunkte in dem, was gegeben ist. Auf kahlem Boden kann sie nichts ausrichten. Dieses Gegebene aber sucht sie auf die drei angeführten Arten ferner zu entwickeln.

IV.

DIE THEORIE VOM GEWISSEN.

---

1. Im vorigen Kapitel (§§ 5 und 9) wurde das Gewissen zunächst als ein Gefühl beschrieben. Kein Gefühl ist aber ganz ohne Zusammenhang mit dem Bewufstseinsleben überhaupt, und es ist von Bedeutung, dies besonders hervorzuheben, um die Natur des Gewissens zu verstehen.

Es ist interessant, dafs der Begriff „Gewissen" anfänglich in engem Zusammenhang mit dem Begriffe „Bewufstsein" steht. Bei den Griechen wurde das entsprechende Wort (*συνείδησις*) anfangs in der allgemeinen Bedeutung von Selbstbewufstsein, der Fähigkeit, seine eignen inneren Zustände aufzufassen, gebraucht, bevor es in der spezielleren Bedeutung der ethischen Selbstschätzung angewandt wurde, und das deutsche „Gewissen" (= Mitwissen) hatte ebenfalls erst eine allgemeinere theoretische Bedeutung, bevor es die spezielle ethische Bedeutung erhielt[1]). Es liegt im Ausdruck „Gewissen", dafs der Mensch das Vermögen besitzt, sich gleichsam in zwei Personen zu teilen, deren eine das

[1]) Rudolph Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig 1879. S. 175. — Das dänische „Samvittighed" ist aus dem Niederdeutschen übertragen (wahrscheinlich im 14. oder 15. Jahrhundert). Das niederdeutsche „samwitticheit" hatte (als Übersetzung von conscientia) die Bedeutung „Bewufstsein" und die Bedeutung „Gewissen". Älter als dieses ist das althochdeutsche „gewizzen" oder „gewizzida", welches „Wissen, Erkenntnis" bedeutete und erst später (nach dem lateinischen conscientia) die Bedeutungen „Bewufstsein" und „Gewissen" annahm. Diese Aufschlüsse verdanke ich sprachwissenschaftlichen Kollegen.

Objekt der anderen ist. Es tritt hier das allgemeine Merkmal des Bewufstseins hervor: eine zusammenfassende Thätigkeit, mittels deren die einzelnen Erfahrungen miteinander in Beziehung gebracht werden. Alles Bewufstseinsleben ist die Äufserung eines Bedürfnisses der Einheit und des Zusammenhanges, einer Synthese. Und im Gewissen äufsert sich diese Eigentümlichkeit besonders intensiv und konzentriert. Wie grofs auch der Gegensatz sein kann zwischen dem, was der Mensch als Ideal erkennt, und seinem eignen wirklichen Wollen und Handeln, so bringt das Gewissen es doch dahin, dafs der Mensch beides anerkennt: „Das ist mein Ideal, wie sehr es auch mit meinem Thun in Widerspruch steht!" oder: „Das habe ich gewollt und gethan, wie sehr es auch mit meinem Ideal in Widerspruch steht!" Das Entstehen des Gewissens setzt voraus, dafs sich im Bewufstsein ein Unterschied zwischen einem zentralen Inhalt, dem Waltenden und Herrschenden, und einem peripherischen Inhalt, den einzelnen, vorübergehenden Gedanken, Stimmungen und Willensäufserungen, geltend macht. Das Gewissen ist nun die Reaktion des Zentralen gegen das Peripherische, ein Beziehungsgefühl, das verschiedenen Charakter erhält, je nachdem in der Persönlichkeit ein harmonisches oder ein disharmonisches Verhältnis zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen stattfindet. Es kann grofsen Widerstand zu überwinden geben, bevor das unmittelbare Zusammenhalten und Vergleichen des Höchsten und des Niedrigsten, das vom Bewufstsein umfafst wird, zu stande kommen kann. Die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis, um Kants Äufserung zu gebrauchen, erheischt die Aufbietung grofser geistiger Energie. Sie vollzieht sich aber allgemeinen psychologischen Gesetzen gemäfs und drückt nur die allgemeine Natur des Bewufstseins auf besonders entschiedene Weise aus. Es gibt deshalb keinen Grund, das Gewissen als ein spezielles Vermögen oder einen besonderen Sinn zu betrachten, der allen Menschen ein für allemal eingepflanzt sein sollte[1]). Die Möglichkeit des Gewissens liegt im allgemeinen Wesen des Bewufstseins; ob diese Möglichkeit sich aber entwickelt, und in welcher Richtung —

---

[1]) Ich weifs nicht, worauf Victor Cathrein (Philosophia moralis. Freiburgi 1895. S. 60) sich stützt, wenn er mir die Annahme eines besonderen „sensus moralis" beilegt.

welchen Inhalt das Gewissen also erhält —, das beruht auf den sozialen Verhältnissen, unter denen das Individuum entsteht und sich entwickelt (siehe I, 2). Da das Kontrastverhältnis der verschiedenen Elemente bei der Entstehung des Gewissens grofse Bedeutung hat, wird es psychologisch verständlich, was die Erfahrung darzuthun scheint[1]), dafs das „böse“ Gewissen vor dem „guten“ entsteht: der Kontrast ist natürlich am gröfsten, wenn nicht nur ein Unterschied, sondern sogar ein scharfer Widerstreit stattfindet. Das persönliche ethische Leben entsteht deshalb oft erst dadurch, dafs man sich in faktischem Streit mit dem sieht, was man als das Rechte betrachtet.

Der spezielle Charakter des Gewissens wird darauf beruhen, welche Zwecke oder Lebensinteressen dem Einzelnen die höchsten sind und sein reales Ich bilden. Hierauf beruht ja auch, wie wir sahen, der Unterschied zwischen den verschiedenen möglichen ethischen Systemen, von dem egoistischen an bis zum universell-humanen. Wie umfassend aber auch die Lebensinteressen sein mögen, an die sich der Einzelne geknüpft hat, so fühlt er im Gewissen doch stets sich selbst als eine harmonische oder disharmonische Totalität. Sein wahres Ich ist, was in jenen Interessen lebt; sein empirisches Ich ist, was in seinem wirklichen Wollen auftritt; und im Gewissen spürt er die Beziehung seines „wahren“ zu seinem empirischen Ich, die ja doch alle beide zu seiner Persönlichkeit gehören. Verleugnet er eines derselben, so entsteht kein Gewissen, dann trügt er aber auch sich selbst. Es äufsert sich im Gewissen, wie F. C. Sibbern nachwies, eine tiefe Sorglichkeit für das eigne Ich, ein geistiger Selbsterhaltungstrieb. Und dieser äufsert sich vor allen Dingen darin, dafs man gegen sich selbst ehrlich sein will — wenn man auch nicht sich selbst treu gewesen ist.

Nicht immer und nicht von Anfang an trägt das Gewissen diesen freien, persönlichen Charakter. Es kann sich durch Autorität gebunden fühlen, und seine Aufgabe wird dann, die Kundgebungen der Autorität mit des Individuums eignem Wollen und Handeln zu vergleichen. Das reale oder

---

[1]) Siehe meine Psychologie VI C, 8 a; VII B, 5 a. — Vgl. Albrecht Ritschel: Über das Gewissen. Bonn 1876. S. 12 u. f. — L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882. I. S. 218 u. f.

„wahre“ Selbst besteht dann aus dem Gehorsam und der Pietät, und es kommt darauf an, ob diese Gefühle durch das Thun des Menschen verletzt oder befriedigt werden. Die Machtstellung der katholischen Kirche beruht darauf, dafs sie sich mittels der Beichtstühle gleichsam bis in die persönlichen Zentren ihrer Anhänger verzweigt hat. Dadurch entsteht grofse Festigkeit und Gebundenheit in gewissen Dingen, zugleich aber in anderen Dingen grofse Freiheit. Denn wo die Autorität nicht deutlich redet, besitze ich der katholischen Ethik[1]) zufolge — laut des Prinzips, dafs ein unsicheres Gesetz kein Gesetz ist (lex non certo promulgata non obligat) — das Recht, der Meinung zu folgen, die ich vorziehe, wäre es auch die am wenigsten wahrscheinliche — wenn sie nur noch wahrscheinlich ist! — Man schliefst hier: ob ich in zehn oder drei Klafter tiefem Wasser ertrinke, ist gleichgültig! Befinde ich mich nun einmal aufserhalb der zuverlässigen Kundgebung der Autorität, so brauche ich es nicht so genau zu nehmen! Die autoritative Gebundenheit ist konsequent vom Probabilismus begleitet.

Anders, wo das Individuum den Mafsstab nicht aufserhalb seines Ich findet, die Entscheidung dagegen in seine eigne Hand gelegt ist. Hier fällt es dem freien Gewissen nicht so leicht, sich sicher zu fühlen; es kennt keine jähe Grenze zwischen Sicherheit und Unsicherheit. Es hat sowohl einen innigeren Charakter — indem der Einzelne hier sein eigner Richter ist, als auch eine umfassendere Aufgabe — indem es fortwährend vom Leben zu lernen suchen soll.

Nicht immer tritt der Zweck oder das Lebensinteresse, mit dem das thatsächliche Wollen und Handeln zusammengehalten wird, im Bewufstsein hervor. Man kann Billigung oder Mifsbilligung einer Handlung fühlen, ohne sich klar zu machen, was eigentlich befriedigt oder verletzt wurde. Wir haben hier eine Analogie mit solchen Fällen, wo die Kontrastwirkung einer Empfindung eintritt, deren Anwesenheit im Bewufstsein sich nicht darthun läfst oder jedenfalls so kurz und flüchtig war, dafs die Empfindung nicht bemerkt und behalten wurde[2]). In dergleichen Fällen erhält das Gewissen einen geheimnisvollen Charakter, der namentlich von denen betont wird, die den natürlichen Ursprung

---

[1]) Victor Cathrein, Philosophia moralis. S. 152.
[2]) Psychologie III, 6.

des Gewissens bestreiten und jeden Versuch, dessen Entstehung auf historisch-psychologischem Wege zu erklären, als „Materialismus" betrachten. Die Erklärung liegt in vielen Fällen darin, dafs ein beständiges Interesse wegen häufiger Wiederholung unter die Schwelle des Bewufstseins sinken kann, dafs es darum aber doch nicht zu wirken aufhört. Zwischen dem Bewufsten und dem Unbewufsten findet ununterbrochen ein Verhältnis der Wechselwirkung statt.

In solchen Fällen nimmt das Gewissen den Charakter eines Instinkts an. Die instinktive Thätigkeit wird überall dadurch charakterisiert, dafs sie einem Ziele dient, das nicht selbst Gegenstand des Bewufstseins ist. Die dunkle und unbedingte Weise, wie das Gewissen häufig wirkt, läfst sich vielleicht nur durch die Annahme erklären, dafs angeerbte Elemente mitbethätigt sind. Mit Recht kann man von einem Rassengewissen reden, und die gemeinschaftliche Tradition wird nicht immer genügende Erklärung liefern. Wenn man aber auch der Annahme erblicher Elemente des Gewissens beistimmt, mufs wohl festgehalten werden, dafs angeerbte Dispositionen stets unbestimmt sind, und dafs die Art und Weise, wie sie sich entwickeln, auf den sozialen Verhältnissen und den Überlieferungen, unter denen das Individuum aufwächst, beruhen wird. Das einzelne Individuum eignet sich unwillkürlich die positive Moralität an und erhält hierdurch die Zwecke und Lebensinteressen, die sein Gewissensleben bestimmen. Die in der Gesellschaft herrschenden Sitten und Gebräuche werden unmittelbar als verpflichtend gefühlt. Wie das Gefühlsleben im ganzen sich unter der beständigen, aber stillen Macht der Lebensverhältnisse entwickelt [1]), so läfst sich auch das Gewissensleben des Einzelnen nicht immer auf durchaus bestimmte und einzelne Erfahrungen zurückführen. Hierauf beruht zum Teil der geheimnisvolle Charakter der ungeschriebenen Gesetze. Das Kind hört, wie die Umgebungen sein Betragen billigen oder mifsbilligen, sieht, wie es das Objekt ethischer Urteile ist, und wegen seines grofsen Nachahmungstriebes wiederholt es gelegentlich diese Urteile, tritt somit unwillkürlich als eigner Richter auf, betrachtet sich vom Standpunkt der Umgebungen. Zugleich wird es — ebenfalls unwillkürlich — bewogen, in seinem Betragen den Umgebungen nachzuahmen;

---

[1]) Vgl. Psychologie III, 7 und VI F, 4 c.

es übt auf diese Weise die Tugenden ein, die in der Gesellschaft, in welcher es lebt, vorzüglich verlangt werden. Wie Aristoteles[1]) sagt, es handelt gut, ehe es gut wird, ebenso wie man nur durch das Citherspielen ein Citherspieler werden könne. Das Handeln geht insofern der Fähigkeit voraus. Sowohl durch passive als aktive Nachahmung lebt das Kind sich auf diese Weise in die praktische Ethik der Gesellschaft ein und erhält hierdurch die erste Form des Gewissenslebens mitgeteilt. Das Gewissen existiert hier noch nicht als freies, individuelles Schätzungsvermögen, sondern ist nur ein Echo, das — vielleicht tief und innig, aber doch von aufsenher — im Inneren des Individuums wiederhallt. Wie es stets mit dem Kinde geht, so geht es auf früheren Kulturstufen — und überall, wo die positive Moralität alleinherrschend ist — mit den Menschen überhaupt. Ihre ethischen Ideen und ihr Lebenswandel werden zuvörderst durch das soziale Medium bestimmt. Furcht und Ehrfurcht vor den Göttern des Stammes, die ja die Erfahrungen der Vergangenheit repräsentieren, Achtung vor Sitte und Gebrauch und vor der öffentlichen Meinung (*δήμου φάτις*) bestimmen auf dieser Stufe — wie uns namentlich die älteste Geschichte des griechischen Volkes lehrt — die Urteile und Handlungen der Menschen. Ehrfurcht vor den Göttern hält von der Benutzung vergifteter Pfeile ab (Odyss. I, 261—263), und ein Sohn, der im Zorn den Vater zu töten beabsichtigt, wird durch den Gedanken an die Rede des Volkes und die vielen Spöttereien der Menschen zurückgehalten; er fürchtet, Vatermörder genannt zu werden! (Iliad. IX, 460 u. f.) In seiner edelsten Form tritt das ethische Betragen auf dieser Stufe hervor als bestimmt durch Achtung vor anderen Menschen, die bis zur Scham und Ehrfurcht (*αἴδως*) steigen kann, und die nicht nur vor Greisen und Mächtigen, sondern auch vor Gleichgestellten, ja namentlich vor Armen und Leidtragenden gefühlt wird, so dafs sie mit der Barmherzigkeit eins werden kann. Wir sehen hier, wie die Sympathie als Schätzungs- und Handlungsmotiv auf charakteristische Weise auf die positive Moralität Einflufs erhält und sie veredelt, sie verhindert, nur eine Rücksicht auf die Rede andrer Menschen zu sein. Die Griechen unterschieden jene edle Scham von dem Schamgefühl (*αἰσχύνη*), das nur die

[1]) Eth. Nic. II, 1.

Scheu ist, sich Tadel zuziehen. Der Übergang zum eigentlichen Gewissen in freier, individueller Form wird durch die von den Philosophen Demokrit und Theophrast aufgestellte Forderung bezeichnet: „Schäme dich vor dir selber, und du wirst dich vor keinem anderen zu schämen brauchen!“ [1]) Sokrates' Forderung der Selbsterkenntnis als Bedingung des rechten Handelns war der wichtigste Schritt zur Verlegung des Schwerpunktes aus dem Äufseren ins Innere, und die Emanzipation des Gewissens findet ihre Vollendung durch die Stoiker, die dann auch den Ausdruck „Gewissen“ in ethischer Bedeutung feststellten. — Durch die Auflösung und den Untergang der antiken Kultur wurde diese Entwickelung unterbrochen, und mit der Hierarchie des Mittelalters erschien das Autoritätsprinzip in seiner schärfsten und bewufstesten Form, wie es noch nie aufgetreten war. Der Protestantismus und die neuere Philosophie behaupten wieder in Praxis und Theorie die Sache des freien Gewissens [2]). Solange das Gewissen nur „das Echo der Autoritäten“ ist, so lange besteht ein Gegensatz der Freiheit und des Gewissens: denn so lange wird die Berufung auf das Gewissen mit dem Aufgeben jedes Versuches, sein Urteilen und Handeln zu begründen, eins sein. Der Friede des Gewissens wird dann zum Schlafpfühl, und die „Gewissenhaftigkeit“, der Gehorsam gegen das innere „Du sollst“ wird eine feinere Art der Knechtschaft. Versteht man unter dem Gewissen nur ein soziales Echo, so ist es konsequent, wenn man proklamiert, „der freie Vernunftmensch“ müsse gewissenlos sein [3]). Wie wir aber sahen, steht das Gewissen in engem Zusammenhang mit der allgemeinen Natur des Bewufstseins. Und ist erst die Selbsterkenntnis erwacht, so dafs der Mensch sich seiner höchsten Zwecke bewufst zu werden vermag, dann wird eine klare und gründliche Untersuchung der Berechtigung von Urteilen und Handlungen möglich sein und nicht nur möglich sein, sondern auch ein geistiges Bedürfnis werden. Namentlich

---

[1]) Siehe die interessante Untersuchung der Begriffe „Aidos“ und „Aischyne“ in L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. I. S. 168—186.

[2]) Siehe mein Werk: Geschichte der neueren Philosophie. I. S. 9—74.

[3]) Bruno Wille: Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel. Berlin 1894. S. 243 u. f.

wird, wie oben (III, 16) nachgewiesen, dasjenige Gewissen, dessen Schätzungsmotiv die universelle Sympathie ist, notwendigerweise bewogen werden, mit allen vorhandenen Mitteln den Einflufs der Handlung oder des Urteils auf das Leben in und aufser uns zu untersuchen. Wie weit die Untersuchung im einzelnen Falle führen kann, darüber läfst sich natürlich nichts voraussagen. Es wird hier wie mit aller Erkenntnis gehen: wo der eine innehält, wird ein anderer vielleicht fortsetzen können. Begrenzt („borniert") sind wir mehr oder weniger alle zusammen.

Das freie Gewissen wird die Tendenz haben, sich bis zu einem höheren Grad ausdrücklichen Bewufstseins zu entwickeln, als das instinktive, an positive Moralität gebundene Gewissen besitzt. Es werden sich unwillkürlich Idealbilder gestalten, die von den überlieferten Vorbildern mehr oder weniger abweichen. An die Stelle des blofsen Instinkts, der unwillkürlich wirkt, tritt dann ein Trieb, der sich eines Zweckes bewufst ist. Erfahrungen und Reflexionen bestimmen die Entwickelung der Idealbilder. Das Individuum sucht sein Ideal gegen inneren und äufseren Widerstand zu behaupten; hierdurch tritt es ihm klarer hervor, während ihm die Möglichkeit bleibt, es zu ändern und umzugestalten: der erfahrene Widerstand kann zuweilen ja als berechtigt anerkannt werden und führt dann zu erneuerter Selbstprüfung. Und selbst, wenn der Mensch aus Schwachheit nicht immer sein Ideal gegen den Widerstand zu behaupten vermag, bleibt der Versuch doch nicht wirkungslos; die Kraft wird geübt und kann sich vielleicht bis zum nächsten Kampfe stark wachsen. Durch dergleichen Prüfungen macht das Gewissen seine Erfahrungen. Im einzelnen entfaltet es sich allgemeinen psychologischen Gesetzen gemäfs. Bald bewirken die Gesetze der Association der Vorstellungen, dafs Gedanken und Bedenklichkeiten auftauchen, bald ist die Erweckung des Gewissens einer Kontrastwirkung zu verdanken. Durch Verschmelzungen von Vorstellungen und Mischungen von Gefühlen, durch Verschiebungen und Ausmerzungen wie auch durch ausdrückliche Konzentrierung des Willens in bestimmten Richtungen bildet sich aus den Erfahrungen des Individuums eine Resultante, die entscheidet, auf welche Weise das Individuum sich neuen Aufforderungen zum Urteilen und Handeln gegenüberstellt.

Ohne seinen instinktiven oder triebartigen Charakter

gänzlich zu verlieren, wird das Gewissen sich zu dem entwickeln können, was man treffend die praktische Vernunft genannt hat. Es wird ein Bedürfnis der Konsequenz und Totalität der ethischen Vorstellungen entstehen. Die Handlungen — nicht nur die wirklichen, sondern auch die nur gedachten — werden in ihren Konsequenzen verfolgt; es bilden sich Vorstellungen von allen mit der Fähigkeit des Lust- und Schmerzfühlens begabten Wesen, die von den Handlungen und deren Wirkungen berührt werden. Hier wird vorzüglich eine entwickelte geschichtliche Erfahrung von Bedeutung sein. Mit ihrer Hilfe wurde die spätere griechische Philosophie über den Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren hinweggeführt, und mit ihrer Hilfe gelangte die neuere Philosophie zu einem Humanitätsbewufstsein, das sich über Klassen- und Religionsverschiedenheiten erhob. Sowohl geschichtliche Erfahrung als logische Konsequenz trägt zum fortwährenden Selbstkorrigieren des Gewissens bei. Die Wertschätzung wird immer mehr mit Bewufstsein und bestimmten Prinzipien gemäfs unternommen. Die philosophische Ethik ist nur eine methodische Darstellung des Inhalts des Gewissens, so wie er sich auf dieser Stufe gestaltet. Was Kant im kategorischen Imperativ und im formalen und universalen moralischen Vernunftgesetz schilderte, war das Resultat eines langen geschichtlichen und psychologischen Entwickelungslaufes. —

Wo das Gewissen als Instinkt wirkt, weifs das Individuum nicht, was es thut. Wo es als Trieb wirkt, hat das Individuum eine dämmernde Vorstellung davon. Und wo es als praktische Vernunft wirkt, entsteht ein klareres Bewufstsein von Idealen und Regeln.

2. Das Gewissen tritt in den einzelnen Individuen unter höchst verschiedenen Formen und in höchst verschiedenen Graden auf. Es kann nicht nur bald als halb unbewufster Instinkt, bald als Trieb, bald als praktische Vernunft auftreten, sondern es kann auch bald unmittelbare Sympathie, bald das Pflichtgefühl, bald das Gerechtigkeitsgefühl als Hauptelement enthalten. Bald kann es sich vorwiegend negativ und hemmend, bald mehr positiv, teils erhöhend, teils verbindend äufsern. (Vgl. III, 20.) Bald kann es als enthusiastische Hingebung, bald als ein mehr ruhig und stetig wirkender Drang erscheinen. Bald kann es die Lebensinteressen einer kleinen Gemeinschaft mit Innigkeit pflegen,

bald sich durch umfassenden Blick auf das Bedürfnis grofser Kreise bestimmen lassen. Es würde unmöglich sein, auch nur die Hauptformen zu schildern, unter denen es in den einzelnen Individuen auftritt. Es ist aber von grofser Bedeutung, auf diese Verschiedenheiten aufmerksam zu sein, da wir noch jetzt unter einem Dogmatismus leiden, der alle über einen Kamm schert. Es wird gerade eine Folge des Wohlfahrtsprinzips sein, dafs jedes Individuum so weit wie möglich nach seiner Eigentümlichkeit leben und wirken soll, und dies mufs nirgends so sehr gelten als mit Bezug auf die ethische Grundlage. Gerade da, wo dem Individuum die höchste Verantwortlichkeit obliegt, indem es die höchsten ihm bekannten Interessen wahren soll, wird die Individualisierung des Gewissens eine notwendige Forderung sein: denn nur mittels derselben vermag das Individuum mit voller Kraft zu wirken. Wo das Individuum nicht seiner ganzen Eigentümlichkeit gemäfs handelte, war es (wie Schleiermacher sagt) auch nicht ganz aktiv. Und je mehr das Individuum in seinem bedeutendsten Handeln aus seiner innersten Eigentümlichkeit wirken kann, um so mehr erscheint es nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck; sein Handeln wird alsdann von seiner eignen tiefsten Befriedigung begleitet. —

Man mufs gewifs noch einen Schritt weiter gehen. Es kann Menschen geben, die kein eigentlich ethisches Gefühl besitzen und dessen auch nicht bedürftig sind. Was diese leisten können, das leisten sie von ganzem Herzen, ohne eine Wertschätzung ihrer eignen oder der Handlungen anderer Menschen anzustellen. Sie widmen sich vollständig einer Thätigkeit, die ihren Fähigkeiten und Trieben durchaus entspricht, ohne die Berechtigung und Bedeutung dieser Thätigkeit jemals zu bezweifeln und ohne in ihrem Eifer zu erkalten. Sie können sich der Pflege der Künste und Wissenschaften, der Thätigkeit im Dienste der Gesellschaft oder für das Auskommen ihrer Familie widmen. Oder sie gehören zu den glücklichen Naturen, die schon durch ihr Dasein allein Licht und Freude verbreiten. Ob es viele von dieser Art Menschen gibt, ist nicht leicht zu sagen; nichts verhindert aber, dafs es überhaupt dergleichen Menschen geben kann. Sie thun des Gesetzes Werk, ohne das Gesetz zu haben, und was sollte denn die Ethik hiergegen einzuwenden haben? Die Ethik ist um des Lebens willen, nicht aber das Leben um der Ethik willen.

Die Individuen können also äufserst grofse Verschiedenheiten inbetreff des Gewissens darbieten, und es würde dogmatisch sein, einen bestimmten Typus als den einzig rechten festzusetzen. Diese Verschiedenheiten treten natürlich da besonders hervor, wo man sich von der positiven Moralität entfernt; denn diese hat in allen ihren Formen die Neigung, alle Individuen als gleichartig zu betrachten. Die Versuche, eine philosophische Ethik zu entwickeln, zeugen von den thatsächlich stattfindenden Verschiedenheiten, indem die einzelnen Philosophen, jeder für sich, die ihnen am besten bekannte Art des Gewissens beschreiben. Es macht sich hier eine „persönliche Gleichung" geltend[1]), und die Geschichte der philosophischen Ethik hat unter anderem die Bedeutung, dafs sie auf die typischen Verschiedenheiten im ethischen Gebiete aufmerksam macht. Und dennoch huldigen die meisten Philosophen der Ansicht, dafs die ethischen Forderungen, der Inhalt des ethischen Gesetzes, für alle eins sein müfsten, so dafs das Gewissen nur ein formelles Vermögen, das Gesetz anzuerkennen und zu befriedigen, werden könnte. Es wäre doch möglich, dafs die Verschiedenheiten nicht nur die Form, Weise oder den Bewufstseinsgrad des Gewissens beträfen, sondern auch für den Inhalt des ethischen Gesetzes sowohl in qualitativer als in quantitativer Beziehung bestimmend würden.

Versteht man unter einem ethischen Gesetze einen Inbegriff von Forderungen, die von einer äufseren Autorität oder von der absoluten Vernunft ohne Berücksichtigung der Individuen, für die sie gültig sein sollen, festgesetzt werden, so ist es klar, dafs individuelle Verschiedenheiten keinen Einflufs auf den Inhalt des Gesetzes erhalten können. Es wird das objektiv Richtige verlangt — und zwar in gleichem Mafse von allen Menschen. Erkennt man aber das Wohlfahrtsprinzip an, so mufs man auch darauf bestehen, dafs das rechte ethische Gesetz nicht gefunden sein kann, solange der persönlichen Eigentümlichkeit des Individuums nicht ihr Recht geschieht. Weder mit Bezug auf die Art der Fähigkeiten und Motive noch mit Bezug auf deren Grad sind die

---

[1]) Vgl. Frank Chapman Sharp: The personal equation in Ethics (Transactions of the Wisconsin Academy. 1894—1895). — Sharp wendet den Begriff der persönlichen Gleichung auf einen anderen Punkt an, als ich in der Abhandlung The law of relativity in Ethics (Journal of Ethics. Vol. I).

verschiedenen Individuen sich gleich, und ein Gesetz, das von allen Menschen qualitativ und quantitativ dasselbe fordern wollte, würde in der That also höchst verschiedene Arbeit fordern, würde den Schultern der Einzelnen höchst verschiedene Lasten auflegen. Soll vor dem ethischen Gesetze Gleichheit herrschen, so darf daher nicht von allen Menschen dasselbe verlangt werden, und das Gewissen des Einzelnen mufs deshalb Forderungen stellen, die in qualitativer und in quantitativer Beziehung von denen verschieden sind, welche das Gewissen anderer Menschen stellt. Es wird bald anderes und mehr, bald anderes und weniger verlangt.

In qualitativer Beziehung wird man dies am leichtesten zugeben. Jedes Individuum hat — wegen seiner besonderen Begabung — seinen Beruf, seine besondere Richtung, in welcher es arbeiten soll. Nur wo in irgend einer Form das Kastenwesen besteht, wird dieselbe Richtung der Thätigkeit von höchst verschiedenen Individuen verlangt. Unter freieren Formen der Gesellschaft erkennt man, dafs die Aufgabe des Menschen nicht durch allgemeine Gesetze und äufsere Verhältnisse allein, sondern zuvörderst durch seine eigne eigentümliche Natur bestimmt wird. Dies hatte man schon im griechischen Altertum erblickt. Sokrates schärfte die Notwendigkeit ein, seine Natur und seine Fähigkeiten zu kennen, um seine Aufgaben finden zu können. Die Stoiker führten diesen Gedanken weiter aus: wer nicht seiner eignen Natur folge, der werde den persönlichen Zusammenhang und die Einheit seines Lebens nicht bewahren können; deshalb müsse man thun wie gute Schauspieler, die sich nicht die gröfsten Rollen erwählten, sondern die für ihre Begabung am besten geeigneten Rollen![1] — Das Gewissen hat hier die individuelle Eigentümlichkeit zu schirmen, zugleich aber Selbstverblendung fernzuhalten.

Weniger leicht wird man darauf eingehen, dafs das ethische Gesetz auch dem Quantum nach für die verschiedenen Individuen variiert, und doch ist es nicht möglich, zu sehen, wie diese Konsequenz sich vermeiden läfst, wenn man an dem Unterschied eines ethischen Gesetzes von

[1] Cicero: De officiis I c. 31. — Cicero folgt hier dem Stoiker Panaitios (aus dem 2. Jahrh. v. Chr.). — Siehe Schmekel: Die Philosophie der mittleren Stoa. S. 41; 219.

einem juridischen hinlänglich festhält. Ethisch betrachtet kann viel gröfsere Arbeit geleistet und weit gröfsere Selbstbeherrschung und Selbstaufopferung erwiesen sein von einem Menschen, der dennoch das von aufsen verlangte Durchschnittsniveau nicht erreicht, als von vielen anderen, die mit Leichtigkeit die „soziale" Forderung erfüllen, hinwieder aber keine Arbeit verrichtet haben, um ihre Fähigkeiten bis über das Durchschnittsniveau zu entwickeln, obgleich dies ihnen möglich war. Und sollte dennoch jener, ethisch betrachtet, tiefer stehen als diese? In eine solche Absurdität verfängt sich jede Ethik, die einen rein objektiven Standpunkt einnimmt. Das Wohlfahrtsprinzip verlangt, wie wir später sehen werden, als notwendige Konsequenz, dafs ein persönliches Wesen an keinem Punkte nur als Mittel behandelt werde. Dies würde aber der Fall sein, wenn die Ethik ihr letztes Wort mit der Formulierung eines universellen Gesetzes, das alle persönlichen Verschiedenheiten verwischte, ausgesprochen hätte. Das wahre ethische Gesetz mufs individualisieren, mufs von dem Einzelnen die Arbeit fordern, die er auszuführen vermag. Die von dem Einzelnen geforderten Tugenden und Pflichten müssen auch Mittel und Wege zur Entwickelung seiner persönlichen Eigentümlichkeit sein. -- Deshalb sind ethische Gesetze auch nicht so leicht zu finden, wie man oft meint. Die Aufgabe mufs die sein, ausfindig zu machen, wie der Einzelne durch Befolgung seines Gesetzes das allgemeine Gesetz bestens erfüllt. Und diese Aufgabe wird gelöst, wenn das allgemeine, für alle Menschen gültige Gesetz nur die Richtung, in der das Streben gehen soll, den Typus, der bewahrt werden soll, angibt. Nur mit dogmatischer Willkür und indem man die tiefstliegenden psychologischen und ethischen Probleme übersieht, kann man ein für allemal für alle Menschen das „quantum satis des Manneswillens" feststellen. Auch hier gilt eine persönliche Gleichung, die dem allgemeingültigen ethischen Räsonnement eine Grenze steckt. Wären die Menschen mehr gleichartig, so wäre es leichter, ein Moralphilosoph zu sein. Sich die Sache aber leichter nehmen, als sie ist, kann doch unmöglich gute Philosophie sein [1]).

[1]) Vgl. Etiske Undersögelser. S. 51—83 (oder The law of relativity. Journal of Ethics I p. 37—62), wo ich die individuelle Relativität oder die persönliche Gleichung in der Ethik ausführlich schilderte und erörterte. — Interessant ist es, dafs schon Aristoteles

3. Da alle ethischen Urteile das Gewissen als psychologische Grundlage voraussetzen, ist dieses die höchste Autorität und der höchste Gesetzgeber, und im Vergleich mit demselben ist jede andere Autorität, welcher Art diese auch sei, untergeordnet und abgeleitet. Über sein Gewissen hinausgehen wollen, heifst über sich selbst hinausgehen wollen. Wenn ich mich vor einem andern Menschen beuge, auf dessen Urteil ich mehr Vertrauen setze als auf mein eignes, ist dies nur berechtigt, weil es kraft meines Gewissens geschieht. Das Gewissen ist unfehlbar, wenn man unter dessen Unfehlbarkeit versteht, dafs es in jedem einzelnen Augenblicke der höchste Richter ist[1]).

Diese Unfehlbarkeit ist aber nicht objektiver Art. Es kann sich zeigen, dafs selbst die höchste ethische Autorität auf Irrwegen wandelt. Es ist dogmatisch, mit Fichte behaupten zu wollen, das Gewissen (das er als ein Gefühl der Übereinstimmung unseres „wahren“ Ich mit unserm wirklichen Ich beschreibt) trüge uns nie. Bei einer solchen Behauptung drückt man auf willkürliche Weise die Augen zu, um einige der tragischsten Konflikte des Lebens nicht zu bemerken. Die reinste und ernstlichste Überzeugung kann auf völligem Irrtum beruhen. Ein durchaus unmittelbares und untrügliches Merkmal der Wahrheit besitzen wir ebenso-

---

diesen Punkt klar erfafst hat, nicht nur in seiner Lehre von der individuellen Harmonie (Eth. Nic. II, 5), sondern auch in seiner Lehre von der Billigkeit als individualisierender Gerechtigkeit (Eth. Nic. V, 10). Unter den neueren Philosophen hätte Hutcheson (Inquiry. 2. ed. 1726. S. 194 u. f.) genannt werden sollen. Vgl. meine Rezension über Meinongs „Werttheorie“ in den Göttinger Gelehrten Anzeigen. 1896 Nr. 4. S. 310—312. Verschiedene Begabung, also verschiedene Fähigkeit, in einer gewissen bestimmten Richtung zu arbeiten, ist für Hutcheson ein Faktor, der auf die Wertschätzung wesentlichen Einflufs erhalten kann. Obgleich er nicht geradezu an die Fähigkeit denkt, gewisse Motive zu haben, ist seine Lehre doch von grofsem Interesse.

[1]) Giacomo Laviosa (La filosofia del diritto in Inghilterra. I. Torino 1897. S. 629—631) findet einen Widerspruch darin, dafs ich das Gewissen für unfehlbar erkläre und dennoch behaupte, es sei mittels eines objektiven Kriteriums zu korrigieren. Meine Meinung ist die, dafs die Anwendung des objektiven Kriteriums sich nicht immer vor dem Handeln abschliefsen läfst, und dafs wir deshalb gezwungen werden, nach der besten, bis zum Augenblick des Handelns errungenen Überzeugung zu handeln: diese beste Überzeugung ist im Augenblick des Handelns unsere höchste Richterin.

wenig auf dem ethischen als auf anderen Gebieten[1]). In der Form des Gewissens tritt jede ernstlichere Überzeugung auf; die absolute Wahrheit wird aber nicht durch die bloſse Form verbürgt. Können diejenigen, welche Christum kreuzigten, nicht nach bester Überzeugung gehandelt haben? Sollte Kant mit Recht gesagt haben, ein Ketzerrichter könne kein gutes Gewissen haben? War es nicht dem guten Glauben zu verdanken, daſs Aristoteles die Berechtigung der Sklaverei behauptete, daſs Calvin unter Melanchthons Beifall Servet dem Scheiterhaufen überlieferte, daſs Sand den „Landesverräter" Kotzebue ermordete? —

Auf nicht minder dogmatische Weise zerhaut man den Knoten von der entgegengesetzten Seite. Wenn man die Ethik nur von der objektiven Seite, nur als die Lehre von den Formen der Gesellschaft und den äuſseren Handlungen erfaſst, so erklärt man ohne weiteres das subjektive Gefühl für unberechtigt den objektiven Verhältnissen und deren Forderungen gegenüber. Ethiker von so verschiedenen Standpunkten wie Hegel und Bentham finden einander im Miſstrauen zum Gewissen. Dieses ist nach Hegel sogar nahe daran, das böse Prinzip der Welt zu sein, da subjektive Überzeugung ebensowohl auf etwas objektiv Verwerfliches als auf etwas objektiv Richtiges ausgehen könne[2]) — Es ist leicht genug, wie diese Ethiker es thun, vor Selbstvertrauen und Eigenmächtigkeit zu warnen und zu verlangen, man solle sich einem objektiven Gesetze beugen. Das Gesetz, dem wir gehorchen, muſs sich uns doch stets in der Form des Gewissens kundgeben. Das Licht, das uns alles andere erhellt, muſs sich zuletzt in uns selbst finden, und wer verbürgt uns in dem einzelnen Falle, daſs wir uns nicht von einem Irrlicht leiten lassen?

---

[1]) Vgl. über das Kriterium der Wahrheit auf anderen Gebieten: Psychologie. V D, 3; VII B, 4.

[2]) Vgl. Hegel: Philosophie des Rechts. § 139—140. — Bentham: Principles of Morals and Legislation. ch. II. § 11—19. — James Mill tadelte eine schlechte Handlung gleich streng, welches Motiv sie auch haben möchte. Lob und Tadel waren ihm motivierende Kräfte; deswegen durften sie nicht unter dem Einfluſs der Motive der Handlung stehen (Stuart Mills Autobiography). Es war seine Ansicht, daſs kein Motiv existiere, das unter allen Umständen auf rechte Weise wirke; dies thäten nicht einmal die sozialen Gefühle; deshalb sei es von fortwährender Bedeutung, die Wirkungen der Handlung nach dem Prinzipe des Nutzens zu berechnen (James Mill: Fragment on Mackintosh. London 1835. S. 176 u. f.).

Es liegt hier die Möglichkeit eines Konfliktes vor zwischen subjektiver und objektiver Ethik, zwischen den beiden Prinzipien, auf welche die Ethik baut. Es kann keine andere Lösung dieses Konflikts geben als die schon angedeutete, dafs man im Augenblicke dem Gewissen gehorchen mufs, da keine höhere Autorität existieren kann. Es wird natürlich vorausgesetzt, dafs dasselbe deutlich und nach erforderlichem Überlegen spricht. Hierzu ist aber hinzuzufügen, dafs das Gewissen sich selbst kontrollieren und korrigieren kann; das spätere, mehr geübte und erfahrene Gewissen beurteilt das frühere. Gerade wenn der Mensch seiner besten augenblicklichen Überzeugung folgt, kann er sich den Weg zu einer richtigeren Überzeugung bahnen, die ihn belehrt, dafs das, was ihm im Augenblicke des Entschlusses als das Beste erschien, dennoch unrecht und verderblich war[1]). Solange der Mensch nach bester Überzeugung handelt, ist sein Inneres gesund, wie es sich auch mit dem objektiven Charakter der Handlung verhalten möge; und diese innere Gesundheit war der Keim, aus dem sich die richtigere Einsicht entwickeln konnte. Von einem ethischen Gesichtspunkt aus mufs deshalb eine verderbliche Handlung, die in der Überzeugung, sie sei gut, ausgeführt ward, über eine gute Handlung erhoben werden, die in der Überzeugung ausgeführt ward, sie sei schlecht. In ersterem Falle war die Quelle rein, in letzterem war sie verderbt. In der persönlichen Innigkeit, mit welcher das als wahr und gut Betrachtete festgehalten und ausgeübt wird, liegt der Punkt, auf welchem ein Individuum das andere am besten versteht, eine Generation am besten mit der anderen sympathisieren kann. Auf dem Gebiet der äufseren Handlungen und der Lebensformen sind die Verschiedenheiten und Gegensätze oft so grofs, dafs ein Verständnis unmöglich wird.

Nur wer den Mut hat, zu fehlen, kann Grofses ausrichten. Die Bereitwilligkeit, sich einem solchen Irrtum auszusetzen, ist Bereitwilligkeit, für die Wahrheit zu leiden.

---

[1]) Die Berufung auf das gute Gewissen geschieht oft so, dafs man sich gerade die Möglichkeit solches Korrigierens versperrt. Vgl. Albrecht Ritschl's treffende Bemerkung: „Man kann beobachten, dafs, wer im Falle des Streites sein Gewissen als die höchste sittliche Instanz für sich ausspielt und sich auf keine weitere Überlegung sittlicher Regeln einläfst, hiebei meistens eine Gereiztheit hervorkehrt, welche kein ganz gutes Gewissen verrät.“ Über das Gewissen. S. 17.

Es sind auch nicht die Kalten und Engherzigen, sondern die für das Wahre und Gute Begeisterten, die auf diese Weise fehlen. Wer nicht wagt, gewinnt nicht.

Das Vermögen des Gewissens, sich selbst zu korrigieren, wird aber nur dann entwickelt, wenn sich ein bestimmtes Prinzip oder Kriterium der Wertschätzung finden läfst. Ein solches kann das Gewissen sich natürlich nicht von aufsenher vorschreiben lassen; es mufs aus der eignen Natur des Gewissens entspringen. Ich habe schon zu zeigen gesucht (III, 10—15), dafs das Wohlfahrtsprinzip, wenn das Gewissen durch eine uninteressierte und universelle Sympathie bestimmt wird, das einzige Kriterium ist, von dem die Rede sein kann. Dasselbe drückt nichts andres aus, als was in dem Ziele liegt, das eine von Sympathie beseelte Persönlichkeit sich stellen mufs.

Die ethische Entwickelung wird aber schwerlich vorgehen, ohne immer wieder Konflikte zwischen subjektiver und objektiver Ethik hervorzurufen. Ebenso wie die unsrer theoretischen Wissenschaft gestellte Aufgabe, die Erklärung nämlich der Wirklichkeit vermittelst des Kausalitätsprinzips, eine unendliche ist, so ist uns auch auf dem ethischen Gebiete eine unendliche Aufgabe gestellt, nämlich die Wertschätzung aller Handlungen und Lebensverhältnisse nach den Forderungen des Wohlfahrtsprinzips.

4. In engem Zusammenhang mit dem Begriffe der Autorität steht der Begriff der Sanktion. Die Autorität gebietet oder verbietet, die Sanktion aber läfst das Gebot oder das Verbot in Kraft sein. Die Sanktion besteht in der Lust oder Unlust, die mit der Beobachtung oder Übertretung des Befehls verbunden ist, in der Belohnung oder Strafe, die man sich durch seine Handlung zuzieht, in dem Himmelreich oder der Hölle, der man sich durch die Handlung nähert.

Nur wenn die Autorität selbst eine äufsere ist, steht die Sanktion in diesem äufseren Verhältnise zur Handlung. Und in dieser äufseren Form hat sie keine unmittelbare ethische Bedeutung. Der ethische Charakter einer Handlung beruht in subjektiver Beziehung auf deren Ursprung aus der innersten Gesinnung, in objektiver Beziehung auf deren Übereinstimmung mit dem Wohlfahrtsprinzip. Welche ethische Bedeutung könnte es haben, dafs hier ein nicht aus der Handlung selbst entspringendes Gefühl der Lust oder des Schmerzes hinzuträte? Weil ich jetzt gut handle,

warum soll ich denn in einem folgenden Augenblicke ein Lustgefühl erlangen? Weil ich jetzt böse handle, warum soll ich denn in einem späteren Augenblicke einen Schmerz leiden? Ethisch betrachtet, liegt hierin nichts Selbstverständliches. Die ganze Vorstellung von Belohnung und Strafe ist in der Pädagogik, nicht in der Ethik zu Hause. Es kann für die Erziehung notwendig sein, dafs Belohnung und Strafe die Macht vermehren, die das Gefühl von dem Wert und der Bedeutung der Handlung nicht immer in hinlänglichem Grade besitzt, ist aber keine unmittelbare ethische Notwendigkeit. Wenn man behauptet, der Gedanke einer Wiedervergeltung sei ein an und für sich klarer Gedanke, so thut man dies, weil man sich von einem Instinkt (zur Rache oder zum Dank) leiten läfst, dessen ethische Berechtigung und Notwendigkeit nicht von vornherein gegeben sind. Das Selbstverständliche ist sehr oft das Blinde. Das Unwillkürliche des Antriebs bewirkt, dafs man nicht nach Gründen fragt, und dann meint man, es seien auch keine Gründe nötig.

Die äufsere, in Belohnung und Strafe bestehende Sanktion kann, wie gesagt, nur erziehend sein. Die ethische Sanktion mufs eine innere sein. Sie kann nur in des Handelnden Gefühle der Harmonie und Einheit mit seiner eignen höchsten Überzeugung, der Übereinstimmung seines Ideals mit seinem wirklichen Wollen bestehen. Hierdurch entsteht ein innerer Friede, der stärker sein kann als aller Widerspruch und Widerstand von aufsenher. Das Individuum kann das Gefühl haben, dafs eine Kraft in ihm waltet, welche die Welt würde umgestalten können, wenn sie in allen Menschen waltete. Es fühlt eine Erweiterung und Erhöhung seines Wesens. Diejenigen Menschen, welche es am höchsten bewundert, würde es sich ruhig als Zuschauer seiner Handlung denken können, wenn ihnen auch alle Motive unverhüllt wären. Was sich hier regt, ist nicht Hochmut, sondern ein stilles Gefühl, in all seiner Geringheit mit dem Grofsen verwandt zu sein.

Eine solche innere Sanktion ist nicht allein eine Wirkung der Handlung, sondern sie ist ein Gefühl, das schon vor der Ausführung der Handlung vorhanden sein kann. Sie ist dann nur die Fortsetzung und volle Entwickelung desjenigen Gefühls, das zum Entschlufs führte und diesen ermöglichte. „Die Seligkeit,“ sagt Spinoza, „ist nicht der

Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.“ Sie ist derselben Art, wie die Befriedigung, welche eintritt, wenn ein tiefliegender Drang Genüge gefunden hat. Quelle und Wirkung der Handlung stehen hier in engem Zusammenhang.

Diese Befriedigung kann so grofs und stark sein, dafs alle andre im Vergleich mit derselben seinen Wert verliert. Ein grofser, schöner Augenblick kann höher stehen als ein langes, bedeutungsloses Leben. Hierdurch wird die Selbstaufopferung psychologisch verständlich. Zwischen der bei der Ausführung einer aufopfernden Handlung gefühlten Befriedigung und allem möglichen anderen Lustgefühle kann die Entfernung so grofs sein, dafs letzteres dem Bewufstsein fast ganz entschwindet. Das Bild des Lebens, wie dieses sich gestaltet, wenn die aufopfernde Handlung mit dazu gehört, kann so prachtvoll sein, dafs das Leben, wie es ohne diese Handlung sein würde, jeglichen Wert verliert. Dies ist nur ein einzelnes Beispiel eines bekannten psychologischen Gesetzes. Schon Aristoteles hat dies gesehen. „Der brave Mann,“ sagt er[1]), „wird viel für seine Freunde und für sein Vaterland thun; wenn es notwendig ist, wird er sogar für sie sterben. Er wird Habe und Ehrenbezeugungen und überhaupt alle zweifelhaften Güter opfern, indem er sich das Schöne[2]) erwirbt; denn er will lieber eine kurze Zeit hindurch grofse Freude als eine lange Zeit hindurch geringe Freude fühlen, lieber ein Jahr schön als viele Jahre gleichgültig leben, lieber eine grofse und schöne Handlung ausführen als viele kleine. So geht es wohl denen, die für andre sterben: sie gewinnen sich selbst etwas sehr Schönes.“ — Immanuel Kant drückt einen verwandten Gedanken durch folgende Worte aus[3]): „Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im gröfsten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewufstsein aufrecht, dafs er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dafs er sich nicht vor

---

[1]) Ethica Nicomachea. IX, 9.

[2]) Unter dem Schönen versteht Aristoteles das, was wir um seiner selbst willen, nicht als Mittel zur Erreichung von etwas anderem wollen.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbachs Ausg. S. 106 u. f.

sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?"

5. Eine wie grofse Bedeutung diese innere Sanktion im wirklichen Leben hat, macht hier nichts zur Sache. Es gibt vielleicht nur sehr wenige menschliche Handlungen, die ausschliefslich durch dieselbe gestützt werden. Es ist aber von Wichtigkeit, festzuhalten, dafs sie allein genügen kann, um das ethische Leben zu tragen. Durch dieses Faktum wird die Selbständigkeit der Ethik der Dogmatik und Metaphysik gegenüber bedingt, wird dieselbe von Glaubenspostulaten und Hypothesen unabhängig.

Von einem ethischen Standpunkt aus mufs die Weise, wie das Ethische so oft von gewissen bestimmten religiösen oder spekulativen Annahmen abhängig gemacht wird, grofses Bedenken erregen. Erstens liegt die Betrachtung nahe, dafs derjenige, welcher diesen Dogmen nicht mehr huldigt, sich hiermit auch von dem Ethischen emanzipiert hat und vielleicht sogar am konsequentesten handeln würde, wenn er das Prinzip befolgte: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen müssen wir sterben!" Zweitens beraubt man die Handlung ihres eigentlichen ethischen Charakters, wenn die Aufmerksamkeit auf das aufserhalb des Wesens und Ursprungs der Handlung Liegende gerichtet und die Rücksicht auf Belohnung oder Strafe für ein notwendiges Motiv erklärt wird.

Es gibt Menschen, welche die Gültigkeit des Ethischen nicht anders behaupten können, als mittels des Glaubens an eine höhere Ordnung der Dinge, wo alles das vollkommen und vollendet ist, was in der uns bekannten Wirklichkeit unvollkommen und stückweise ist. Der Drang, in einem solchen Glauben zu leben, darf aber nicht zu einem allgemein-menschlichen Bedürfnis gemacht werden, wenngleich derselbe ein Drang ist, der sich in einigen der vorzüglichsten Menschen, die je lebten, geregt hat.

Nicht einmal dem Glauben an einen Fortschritt innerhalb der Welt der Erfahrung darf man absoluten Wert für die Ethik zuschreiben. Es kann in theoretischer Beziehung seine Schwierigkeit haben, einen solchen Glauben zu behaupten. Aber auch wenn derselbe die Probe nicht bestehen, auch wenn die siegende Tendenz des Weltlaufes der Ethik ungünstig sein sollte, würden die ethischen Prinzipien darum doch nicht erschüttert werden. Die Aufgaben

würden andere werden. Mitleid und Resignation würden zu gröfserer Verwendung kommen; wenn die ethische Gesinnung aber vorhanden wäre, würde man es mit der besiegten Sache halten, hielten die Götter gleich mit den Siegern. Der ethische Wert beruht nicht auf der blofsen Macht. Wer seinem Gewissen folgt, der kann dies natürlich nur thun, weil dasselbe das Stärkste in ihm selbst ist, nicht aber, weil es das Stärkste in der Welt ist. Die Legende von Christophorus, der dem Stärksten dienen wollte, ist deshalb unethisch, wie so viele Legenden. Ob die Entwickelung der Welt als eine Tragödie oder als eine Komödie endigt, (wenn sie überhaupt endigt), darüber können wir nichts wissen, und jedenfalls verändert derjenige, welcher dem Gesetz des Gewissens gehorcht, darum nichts in seiner Rolle. Unsre Ethik ist die Ethik der Wandrer (Ethica viatorum). Wir sehen den Weg vor uns offen liegen, dessen Ende kennen wir aber nicht. Dagegen wissen wir, dafs wir weiter kommen können, sollten wir auch nicht das Ende erreichen; und wir wissen, dafs Stillstand Rückgang und Tod ist.

An der Thatsache, dafs das Gewissen innerhalb der menschlichen Welt entstanden ist und sich entwickelt hat, besitzen wir indes ein Zeugnis, dafs im Dasein wertvolle Kräfte thätig sind. Hier ist, wenn auch nur in einem verschwindenden Winkel des Universums, eine Macht entstanden, die eine Trägerin des Lebens sein kann und sich nicht scheut, ihr Urteil über dasselbe auszusprechen. Wir leben deshalb nicht nur „auf Möglichkeiten“, sondern auf einer wirklichen Basis, die wir immer breiter und stärker zu machen suchen. Das ethische Leben ist ein Kampf für ein Reich, das in seinem Werden ist, das wachsen können wird, und dessen Schicksal mit allem, was dem Leben Wert und Bedeutung gibt, im engsten Zusammenhang steht. Auf diese Betrachtung zieht die Ethik sich zurück und läfst die dogmatischen und spekulativen Diskussionen ihre eignen Wege verfolgen.

6. Die Geburtsstunde des Gewissens ist der Augenblick, da ein durch den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit bestimmtes Gefühl entsteht. Dasselbe entsteht ebenso wie jeder Instinkt und jeder Trieb. Seine Todesstunde würde der Augenblick sein, in welchem dieser Unterschied auf immer wegfiele. Dies kann der Natur der Sache zufolge auf zweifache Weise geschehen, entweder dadurch, dafs die

Wirklichkeit das Ideal oder dadurch, dafs das Ideal die Wirklichkeit überwältigt.

Bleiben wir vorläufig bei der ersten Möglichkeit, so wird es hier wieder verschiedene Arten geben können, wie die Wirklichkeit das Ideal sozusagen zu ersticken vermag. Dies kann durch Schwächung des Geistes, durch Blasiertheit oder dadurch geschehen, dafs der Mensch sich rein tierischen Trieben ergibt. Dergleichen Fälle tragen aber einen individuellen und speziellen Charakter und gehören unter die spezielle Ethik. Hier, wo wir die allgemeinen Voraussetzungen der Ethik untersuchen, fragen wir dagegen, ob es nicht *eine solche wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit* sollte geben können, *dafs für das Ideal kein Raum mehr zurückbliebe*.

Eine solche Auffassung liegt nach der Meinung vieler Menschen in *der modernen Entwickelungshypothese* vor. Dieser zufolge herrscht ja in der ganzen Natur, die menschliche Welt einbegriffen, ein unerbittliches Gesetz der Zuchtwahl, kraft dessen dasjenige, was sich den gegebenen Bedingungen nicht anbequemen kann, zu Grunde geht, und nur dasjenige besteht, was sich den Verhältnissen anpafst. Dann scheint ja die physische Kraft auf den Thron erhoben, die Herrschaft über die Welt der Brutalität übergeben zu sein. Können unsre Ideale dann mehr werden als fromme Wünsche und Seufzer, die an dem Gang der Dinge nichts ändern? Bei der natürlichen Zuchtwahl und im Kampf ums Leben wird ja sogar das Edelste und Beste zertreten, wenn dieses nicht Hart gegen Hart setzen kann oder will!

Es ist nicht Sache der Ethik, uns die Wirklichkeit kennen zu lehren. Dies überläfst sie anderen Wissenschaften. Sie vermag es nicht, irgend eine der Hypothesen, die sich rein theoretisch als berechtigt und begründet erwiesen haben, zu bekräftigen oder zu entkräften. Es ist ihr aber von grofsem Interesse, zu untersuchen, ob eine solche Hypothese sich mit den ethischen Prinzipien vereinen läfst.

Betrachten wir die Entwickelungshypothese näher, so ruht diese, wenn sie aufs menschliche Leben angewandt wird, auf einem Grundgedanken, der weit entfernt, den Voraussetzungen der Ethik zu widerstreiten, vielmehr eine Voraussetzung derselben genannt werden mufs, auf dem Gedanken nämlich, dafs menschliche Entwickelung, sobald

sie mehr ist als blofs physisches Wachstum, nur dadurch ermöglicht wird, dafs bestimmte, als bewegende Kräfte wirkende Wünsche und Triebe erweckt werden. Das gröfste Hindernis der Entwickelung, ja sogar des blofsen Bestehens, ist Stumpfheit und Gleichgültigkeit. Bei den rein elementaren Formen menschlicher Entwickelung ist es die Not, die vorwärts treibt; während des Laufes der Entwickelung entstehen indes Bedürfnisse, die auf etwas mehr als die blofse Selbsterhaltung gerichtet sind. Nur da, wo kein Drang, kein Trieb sich regt oder erweckt werden kann, ist alle Hoffnung vorbei. Nur der Strebende steht zu retten. Diese Wahrheit, welche idealistische Auffassungen so oft in mehr oder weniger vagen Formen proklamiert haben, ist uns durch die moderne Entwickelungshypothese nur näher und eindringlicher, wenn man will: brutaler, ans Herz gelegt.

Es ist nicht gleichgültig, ob wir mit Bewufstsein und Willen zur Entwickelung beitragen oder nicht. Der Trieb zum ethischen Wertschätzen und ethischen Handeln ist eine der Kräfte, die für den Gang und die Richtung der Entwickelung mitbestimmend wirken. Gerade wenn wir annehmen, dafs dieser Trieb sich bestimmten Naturgesetzen gemäfs entwickelt hat, mufs es uns klar sein, dafs er sich nicht mit der Entwickelungshypothese in Streit befindet. In seinen freieren und höheren Formen ist er allerdings spät erwacht und hat seinen vollen Einflufs noch nicht ausgeübt. Er ist im Werden begriffen, hat aber eben deswegen die Zukunft vor sich.

Obgleich die moderne Entwickelungshypothese den Einflufs der äufseren Umstände so stark betont hat, behauptet sie doch auch, dafs dieser Einflufs in jedem einzelnen Falle durch die inneren Bedingungen, mit welchen jedes Wesen in den Kampf ums Dasein tritt, näher bestimmt und begrenzt wird. Je höher ein lebendes Wesen steht, um so mehr ist es im stande, in diesen Kampf aktiv einzugreifen. Und die Entwickelungshypothese führt sogar gerade in die Ethik hinüber, indem sie uns zeigt, wie auf höheren Stufen der Kampf ums Dasein ein gemeinschaftlicher Kampf für das Bestehen und die Entwickelung des menschlichen Lebens wird.

Wenn die Rede von dem Kampf ums Leben ist, so ist man geneigt, nur an die elementarsten und brutalsten Formen des Lebens zu denken. Dasselbe hat aber viele

Formen und Stufen, und der Kampf ums Leben erhält daher auch einen im einzelnen sehr verschiedenen Charakter. Wer im Dienste der Wissenschaft und Kunst arbeitet, oder wer dafür kämpft, sich aufrecht zu halten und nicht zu verleugnen, was er für recht hält, der kämpft ebensowohl ums Leben als derjenige, welcher sich an die nackte Existenz klammert und dem physischen Selbsterhaltungsinstinkte folgt[1]). Es ist Sache der speziellen Ethik, zu zeigen, welchen Wert die verschiedenen Lebensstufen und Lebensformen im Vergleich miteinander haben.

7. Die Entwickelungshypothese führt nicht nur in die Ethik hinüber; sie führt bei einigen ihrer optimistischsten Repräsentanten sogar über die Ethik hinaus. Nach Spencer hat das ethische Gefühl seinen Platz nur in einer Zwischenperiode der Entwickelung der Menschheit, in einer Zwischenperiode, die wir natürlich noch lange nicht durchlaufen haben. Alle Ubung bewirkt, dafs Handlungen mit immer weniger Widerstand und Schwierigkeit und mit immer weniger ausdrücklicher Aufmerksamkeit und Anspannung des Willens unternommen werden. Wird dies auf das ethische Leben angewandt, so werden wir zu der Annahme genötigt, dafs in der menschlichen Natur allmählich so viel „organische Moralität“ oder unwillkürliches Vermögen und Bedürfnis des Rechthandelns angesammelt wird, dafs ein besonderes ethisches Gefühl sich nicht mehr geltend macht und auch nicht notwendig sein wird, weil zwischen den Instinkten des Menschen und den Forderungen rücksichtlich der Wohlfahrt der Gattung Harmonie erzeugt ist. Was früher zum Gegenstand eines ausdrücklichen Pflichtgebotes gemacht werden mufste, wird jetzt instinktiv ausgeübt, ohne dafs Überlegung nötig wäre[2]). Die wirkliche Menschennatur würde also einen so idealen Charakter erhalten haben, dafs die Zeit des Gewissens vorüber wäre.

Die Ethik kann an und für sich nichts dawider einzuwenden haben, dafs ihre Zeit einst vorüber sein wird. Stirbt sie eines glücklichen Todes, das heifst, wird sie durch einen vollkommenen und harmonischen Zustand ab-

---

[1]) Vgl. Die Grundlage der humanen Ethik. S. 18—20. — Etiske Undersögelser. S. 17—23.

[2]) Data of Ethics. S. 128. 276.

gelöst, so ist dies ja ein Zeichen, dafs sie ihr Werk gethan hat. Vollkommene Wesen haben keine Ethik und können keine haben, da Ideal und Wirklichkeit eins werden. Ebenso wie das Autoritätsverhältnis (in seinen verschiedenen Gestalten) durch das freie Gewissen abgelöst wird, ebenso wird es wieder denkbar sein, dafs dieses durch ein unmittelbares Leben im Guten und Rechten abgelöst wird. Vielleicht gibt es, wie früher erwähnt, schon jetzt einzelne Naturen, mit Bezug auf welche dies sich sagen läfst.

Aber auch wenn diese Möglichkeit zugegeben wird, sind wir in der Wirklichkeit so fern von einem solchen Zustand, dafs es eine Glaubenssache oder eine rein spekulative Angelegenheit wird, ob man annehmen will, dafs derselbe jemals vollständig eintreten werde, und die Ethik, die sich nicht gern auf weitgehende Spekulationen einläfst, kann kein grofses Gewicht hierauf legen. Solange wir noch im „Lümmelalter", wenn nicht gar im „Fruchtzustande" sind (um Sibberns Ausdrücke zu gebrauchen), solange darf man durch solche Zukunftsphantasieen die Aufmerksamkeit nicht von den grofsen Hindernissen, die den Fortschritt hemmen, ablenken. Wir können unsere Hoffnung und unseren Mut durch den Gedanken stärken, dafs die Menschennatur einer langsamen, aber beständigen Veränderung unterworfen ist, und dafs ein Grund für die Meinung vorliegt, diese Veränderung sei ein Fortschritt. Wesentlichen Einflufs auf die Behandlungsweise der Ethik wird diese Annahme jedoch nicht erhalten können.

Wir müssen sogar wohl annehmen, dafs der Fortschritt selbst neue Ideale und neue Aufgaben herbeiführen wird. Ebenso wie wir bei einem Vergleich zwischen der Ethik des zivilisierten Menschen und der Ethik des Wilden finden, dafs es grofse Gebiete gibt, die in jener unter den ethischen Gesichtspunkt herangezogen sind, während sie in dieser noch völlig unbeachtet liegen, ebenso wird es wahrscheinlich unserer heutigen Ethik ergehen, wenn sie sich einst mit einer höheren Entwickelungsstufe vergleichen läfst. Es werden sich gewifs viele Verhältnisse darbieten, deren ethische Bedeutung wir unserer Dickhäutigkeit, unserer Unwissenheit und unseres Egoismus wegen noch nicht erfafst haben. Das Ideal wird sich jedesmal, wenn wir das Ende erreicht zu haben glauben, von neuem höher erheben.

Spencer geht (ebenso wie Kant) davon aus, dafs das Pflichtgefühl notwendigerweise mit einem Gefühle des Zwanges und daher der Unlust verbunden sei. Im Begriffe der Pflicht liegt aber, wie früher (III, 9) bemerkt, nur so viel, dafs die begrenztere Rücksicht der umfassenderen untergeordnet wird, ohne dafs dieser Unterschied oder Gegensatz zwischen einem Niederen und einem Höheren notwendigerweise als Zwang gefühlt wird. Das Gefühl des Zwanges kann wegfallen, ohne dafs damit die Zeit des Pflichtgefühls vorüber wäre.

8. Kann man mehr thun als seine Pflicht? Kann man sich ein Verdienst einlegen, indem man die Forderung, die sich in ethischer Beziehung stellen läfst, übertrifft? — Diese Frage läfst sich nur von einem Standpunkte bejahen, der sich die ethische Forderung von aufsenher, entweder von einer übernatürlichen Autorität oder von anderen Menschen, an den Einzelnen gestellt denkt; eine solche äufsere Forderung oder Erwartung kann man übertreffen, nicht aber die innere Forderung des Gewissens. Der Katholizismus gibt eine bejahende Antwort. Derselbe unterscheidet zwischen Gebot und Rat. Durch Gehorsam nicht nur gegen die Gebote, sondern auch gegen die Ratschläge legt der Mensch sich ein besonderes, überschiefsendes Verdienst ein[1]). Die populäre Ethik, die geneigt ist, sich das ethische Gesetz als mehr oder weniger einem juristischen Gesetz ähnlich zu denken, behauptet ebenfalls einen Unterschied zwischen dem Pflichtmäfsigen und dem Verdienste. Dasselbe ist der Fall mit solchen Ethikern, welche

[1]) Die Begründung des Unterschiedes zwischen praeceptum und consilium geschieht zuweilen aber auf eine Weise, die zu einem dem beabsichtigten Resultate gerade entgegengesetzten führt. Dafs es edler (nobilius) sei, das zeitliche Glück zu opfern, begründet Cathrein (Philos. mor. S. 208) folgendermafsen: „Das Aufgeben äufserer Güter entfernt nicht nur viele Hindernisse und Gefahren für den Frieden, sondern bietet auch fortwährend die Gelegenheit zur vollkommenen Übung der Tugend." — Und es sollte nicht unsere Pflicht sein, ein solches Opfer zu bringen, wenn wir dessen fähig wären? Es mufs überall unsere Pflicht sein, alles Wertvolle, was wir zu denken und fassen vermögen, zu verwirklichen. Es mufs unsere Pflicht sein, uns Verdienst einzulegen, wenn wir dazu im stande sind. Kann man „Hindernisse und Gefahren" von wesentlicher Bedeutung für sich oder für andre Menschen abwehren, so würde es einem entwickelten Pflichtgefühl widerstreiten, dies zu unterlassen. — Vgl. meine Bemerkungen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen. 1896. S. 305.

geneigt sind, die ethische Forderung und die Forderung, die die Gesellschaft oder die öffentliche Meinung stellen kann, als eins aufzufassen (Mill und Bain)[1]).

Es ist nicht leicht zu sehen, wie man, ohne bei einer solchen äufseren Auffassung des ethischen Gesetzes stehen zu bleiben, den Unterschied zwischen Pflicht und Verdienst aufrecht erhalten kann. Derjenige, dessen Gewissen hinlänglich entwickelt ist, mufs es als seine Pflicht fühlen, alles, was in seinen Kräften liegt, zur Förderung des Wohles der Welt zu thun, und selbst wenn er über das von anderen oder sogar von ihm selbst gestellte Ziel hinausgeht, ist dies nur ein Anzeichen, dafs das Ziel nicht hoch genug gestellt war. Was gewisse Menschen erwarten oder fordern, darf nicht mit dem verwechselt werden, was sich wirklich erreichen läfst. Selbst die höchste Aufopferung, die ein Mensch üben kann, ist einfach seine Pflicht, wenn sie unter den vorliegenden Verhältnissen wirklich nützlich und möglich ist. Die populäre Ethik hält an einem gewissen gewohnheitsmäfsigen, durchschnittlichen Ziele fest, ist froh, wenn dieses erreicht wird, und bewundert, was darüber hinausgeht. Es kann pädagogisch richtig sein, an Handlungen, die über das Gewöhnliche emporragen, besonderen Beifall („Verdienst") zu knüpfen; wer aber eine solche Handlung ausübt, hat dennoch nur dann die rechte Gesinnung, wenn er fühlt, er habe nur seine Pflicht gethan und stehe da als einer, der nicht anders konnte. Der äufsere Zuschauer, der sich mit seinem Durchschnittsmafs einstellt, wird eine Handlung bewundern, die weit über dasselbe hinausschiefst. Eine solche Handlung kann im Handelnden selbst darum aber doch sehr wohl aus Pflichtgefühl entstanden sein. Das Niveau, von dem die verschiedenen Individuen in ihrem Urteilen und Handeln ausgehen, liegt nicht immer in gleicher Höhe, und aus einem hoch entwickelten Pflichtgefühl und aus einer mit grofsen Möglichkeiten begabten Natur können Handlungen entspringen, die anderen Naturen als die Pflicht überragend erscheinen. — Auch in diesem Punkte ist die Anerkennung der grofsen persönlichen Verschiedenheiten für den Streit entscheidend.

---

[1]) Vgl. meine Schrift: „Den engelske Filosofi i vor Tid" (Die englische Philosophie unserer Zeit). Kopenhagen 1874. S. 82 f.

Auch wenn man aus pädagogischen Gründen jenen Unterschied zwischen Gebot und Rat festhalten will, wird der Unterschied stets ein relativer sein: was auf einer tieferen Stufe der Entwickelung als ein Rat, nicht aber als eine Forderung erscheint, ist auf einer höheren Stufe der Entwickelung vielleicht eine der elementarsten ethischen Forderungen. Es kann eine verdienstliche Handlung des Wilden sein, den besiegten und entwaffneten Feind zu schonen; in der Ethik zivilisierter Nationen ist dies eins der elementarsten Gebote.

V.

DIE FREIHEIT DES WILLENS.

1. Die ethische Wertschätzung entsteht anfangs als ein Ausbruch des Gefühls. Sie hat ihre bleibende Bedeutung jedoch ihrer motivierenden, den Willen bestimmenden Kraft zu verdanken. Durch diese wird sie selbst eine mitwirkende Ursache der Entwickelung zur höchsten Wohlfahrt. Es ist von grofser Wichtigkeit, daran festzuhalten, dafs das Gewissen selbst eine Ursache ist. Denn hierdurch stellt man sich auf den rechten Standpunkt der so oft untersuchten Frage gegenüber, wie weit die Ethik darauf eingehen kann, die Gültigkeit des Kausalgesetzes mit Bezug auf das Willensleben des Menschen anzuerkennen. Man wird dann einsehen können, dafs die Ethik nicht nur keine Beschränkung der Gültigkeit des Kausalgesetzes zu verlangen braucht, sondern auch, dafs eine solche Beschränkung für die Ethik selbst schädlich sein, ja sie sogar unmöglich machen würde.

Es ist ja eine häufige Behauptung, dafs alle wahre Ethik mit der Annahme stehe und falle, der menschliche Wille sei nicht, wenigstens nicht gänzlich, dem Kausalgesetz unterworfen. Man meint, es könne von moralischer Verantwortlichkeit nur dann die Rede sein, wenn der Mensch eine Ursachenreihe absolut von vorne anfangen, d. h. Ursache ohne Wirkung sein könnte. Einen solchen absoluten Anfang versteht man unter dem wenig geeigneten Ausdruck „die Freiheit des Willens“. Wenig geeignet ist dieser Ausdruck schon aus dem Grunde, weil er in einer ganzen Reihe verschiedener, oft miteinander verwechselter Bedeutungen gebraucht werden kann und gebraucht wird.

2. Auf den menschlichen Willen angewandt, läfst das Wort „Freiheit“ [1]) sich in wenigstens 6 (sechs) verschiedenen Bedeutungen gebrauchen.

a. Diejenige Bedeutung des Wortes Freiheit, mit welcher die Debatte wegen „der Freiheit des Willens“ einzig und allein zu thun hat, ist die, der zufolge ein „freier“ Wille dem Kausalgesetz nicht unterworfen ist, nicht wie andere Erscheinungen ein Glied der Ursachenreihe bildet, sondern Ursache ist, ohne Wirkung zu sein. In diesem Sinne des Wortes könnte man die Freiheit „Kausalfreiheit“ nennen. Um diese dreht sich der Streit, indem der Determinismus dieselbe verneint, der Indeterminismus sie anerkennt. Das, wovon man frei ist, ist hier also: alles. Frei wollen ist: ohne Ursache, von allem Vorhergegangenen unabhängig wollen.

b. Freiheit kann ferner blofs Abwesenheit äufseren Zwanges bedeuten. Hier werden dann nicht alle Ursachen ausgeschlossen, sondern nur diejenigen, welche aufserhalb der wollenden Persönlichkeit liegen. Derjenige ist frei, dessen Entschlufs durch keine äufsere Gewalt verhindert wird, in Handlung überzugehen. Hier ist also die Rede vielmehr von der Freiheit des Handelns als von der Freiheit des Wollens. Ich habe die Freiheit, aus meinem Zimmer zu gehen, wenn ich den Schlüssel in der Tasche habe, und die Thür nicht versperrt ist; entgegengesetztenfalls bin ich unfrei und mufs bleiben, wo ich bin.

c. Freiheit kann auch sein Freiheit von innerem Zwang. Man nennt oft das aus Schmerz oder Furcht entspringende Wollen unfrei, im Gegensatz zu dem aus Lust oder Hoffnung entspringenden Wollen. Selbst wenn die Thür offen steht, gehe ich vielleicht nicht aus, weil ich befürchte, von einem lauernden Feinde überfallen zu werden. In solchen Fällen thue ich nicht das, wozu ich Lust habe; ich fühle ein Hindernis, welches bewirkt, dafs ich nicht mit ganzem und völligem Anschlufs des Gemüts handle. „Du

[1]) Das Wort wird jetzt vorwiegend in negativem Sinne gebraucht, so dafs man, sobald man dasselbe hört, fragen mufs: „Freiheit wovon?“ Dieser negative Sinn ist doch kaum der ursprüngliche. Steinthal (Allgemeine Ethik. Berlin 1885. S. 356 f.) bemerkt über das Wort „frei“: „Es kommt von einer Wurzel, welche hegen, schonen, Liebes erweisen, lieben und sich lieben machen bedeutet. Frei ist also lieb.“ Etymologisch hängt es zusammen mit den Wörtern Freund, Freude, Friede.

baust dir ein Haus," sagt Augustinus, „weil du sonst keine Wohnung hättest. Die Notwendigkeit, nicht dein freier Wille, bewegt dich also zum Handeln." Den „freien" Willen in dieser Bedeutung bezeichnen wir in täglicher Rede oft als unsern „guten" Willen. Dafs ich etwas nicht mit meinem „guten" Willen thue, will heifsen, dafs ich es ungern thue, dafs ich es thue, aber mit einem starken Unlustgefühl, dafs ich es thue, weil ich das kleinere Übel dem gröfseren vorziehe. Wer dem Räuber, der mit dem Tode droht, sein Geld ausliefert, thut dies mit gutem Bedacht und durch einen bewufsten Willensakt; er kann aber sagen: „ich habe es gewollt — aber aus Zwang" (coactus volui, wie ein alter römischer Jurist dies treffend ausdrückte)[1].

d. Viertens kann die „Freiheit" des Willens das Vermögen, die Kraft und die Tüchtigkeit des Willens bedeuten. Es dreht sich hier darum, wie viel der Wille ausrichten kann, nicht darum, inwiefern er von dem Vorhergegangenen abhängig oder unabhängig ist. Man kann ein Indeterminist sein, also meinen, der Wille sei durch nichts Vorhergegangenes bestimmt, und dennoch annehmen, dafs dieser kausalfreie Wille von überaus geringer Bedeutung in der Welt sei. Und man kann ein Determinist sein, also meinen, der Wille sei durchaus durch das Vorhergegangene bedingt, und dennoch annehmen, dafs dieser kausalbestimmte Wille eine aufserordentlich grofse Rolle in der Welt spiele. In dem berühmten Streit des Augustinus mit Pelagius drehte es sich eigentlich mehr um die Kraft und Tüchtigkeit des Willens (des natürlichen Menschenwillens)[2] als um das Verhältnis des Willens zu dem Satze, dafs jedes Ding seine

[1]) Vgl. Jhering: Der Zweck im Recht. I. 2. Aufl. S. 17.

[2]) Augustinus behauptete, der menschliche Wille sei mit sich selbst entzweit und nicht fähig, sich durch die Wahrheit zu erheben. „Die Seele gebietet sich selbst zu wollen, und würde dies nicht gebieten, wenn sie nicht bereits wollte. Und doch geschieht nicht, was sie gebietet: sie will aber auch nicht aus ganzem Wesen (ex toto), und deshalb gebietet sie auch nicht aus ganzem Wesen .... Wäre der Wille völlig (plena), so würde er nicht gebieten, er solle sein, denn dann wäre er schon! ... Es ist eine Krankheit der Seele; denn die Seele erhebt sich nicht in ihrer Totalität: sie wird von der Wahrheit unterstützt, von der Gewohnheit aber beschwert. Es gibt also zwei Willen, sintemal keiner derselben völlig ist; was der eine hat, fehlt dem anderen ... Ich selbst war es, der wollte, und ich selbst war es, der nicht wollte, und ich war im Innersten zerrissen." (Confessiones. VIII, 9—10.)

Ursache hat. Es galt ja eine Entscheidung, ob der Mensch übernatürlicher Hilfe bedürftig sei, um gut zu handeln, — also ob die menschliche Natur über hinlängliche Motive verfüge, nicht aber, ob Motive überhaupt notwendig seien. Dieselbe Streitfrage wurde bekanntlich zur Zeit der Reformation wieder aufgenommen. In der Augsburger Konfession (I, 18) werden die Wörter Kraft oder Vermögen (vis) und Freiheit (libertas) auch als gleichbedeutend gebraucht. — Wie leicht diese Bedeutung des Wortes mit der zuerstgenannten (der Kausalfreiheit) verwechselt wird, läfst sich aus der Weise ersehen, wie die Indeterministen häufig das Wort „Vermögen" gebrauchen. Sie reden von der Freiheit als von dem Vermögen, absolut von vorne anzufangen. Machen sie aber einen Unterschied zwischen dem wirklichen Anfang selbst und dem Vermögen des Anfangens, so wird der Wille, das wirkliche Wollen ja dennoch abhängig, von seinem „Vermögen" nämlich. Dem strengen indeterministischen Gedankengange zufolge darf nichts dem „freien" Wollen vorausgehen, nicht einmal das Vermögen. Soll nämlich mit dem Worte „Vermögen" ein Sinn verbunden sein, so bedeutet dasselbe diejenigen Bedingungen unserer Natur, welche vorhanden sein müssen, damit wir eine gewisse Thätigkeit ausüben können. Das Vermögen des Wollens kann vernünftigerweise ja doch nur die inneren Bedingungen bedeuten, die notwendig sind, damit ein Wollen eintreten kann.

e. Sehr häufig versteht man unter der „Freiheit" des Willens die Wahlfreiheit, das Vermögen des Wählens. Eine Wahl setzt keineswegs die Ungültigkeit des Kausalgesetzes voraus. Sie setzt nur voraus, dafs man Vorstellungen von verschiedenen möglichen Handlungen hat, die man überlegt, das heifst untereinander vergleicht. Die Entscheidung für die auszuführende Handlung beruht dann nicht auf augenblicklichem Antrieb oder auf isolierten Affekten, sondern wird durch eine innere Debatte zwischen einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Gefühlen bestimmt. „Freiheit" bedeutet hier nicht den Gegensatz der Notwendigkeit, sondern den Gegensatz der Blindheit. Durch die Wahlfreiheit legt sich eine tiefere, zusammengesetztere Notwendigkeit an den Tag als durch die von augenblicklichen Affekten und Trieben erzeugte Handlung. Der „freie" Wille bedeutet hier: der reife, selbstbewufste Wille, der

jedoch im Augenblick der Wahl sagt: „Ich kann nicht anders!“ Dem äufseren Zuschauer kann es scheinen, als ob der Mensch in einem solchen Augenblicke „ebensowohl“ hätte das Entgegengesetzte wollen können, — dafs z. B. Luther in Worms „ebensowohl“ hätte widerrufen können. Wer aber Luthers Charakter und alle Regungen seines Inneren kannte, mufste es als eine Unmöglichkeit betrachten, dafs er hätte anders wollen können, als er es that. Der äufsere Zuschauer kennt die inneren Bedingungen nicht, die den Ausschlag geben. Und auf rein äufsere Weise steht die populäre Auffassung gewöhnlich dem Willen gegenüber.

Wer nur eine Möglichkeit kennt, der kann nicht wählen, der „hat keine Wahl“. Dafs er nur eine Möglichkeit kennt, kann sehr verschiedene Ursachen haben. Diese können sein: begrenzte Erfahrung, nachlässiger Gebrauch der gemachten Erfahrungen, augenblickliche Indisposition, Leidenschaft, Schwachheit oder geradezu Geisteskrankheit. Aus dergleichen Ursachen läfst es sich auch erklären, dafs die verschiedenen Möglichkeiten während der Überlegung nicht immer so deutlich auftreten, wie sie es sonst thun würden. Aber dies alles geht der Wahl voraus. Ob eine Wahl stattfinden kann, beruht also auf dem, was vorausgegangen ist. Die Wahlfreiheit widerstreitet dem Determinismus nicht, und nicht sie ist der Gegenstand des Streites.

f. Endlich kann das Wort „Freiheit“ den Willen als den von ethischen Motiven beherrschten Willen bezeichnen. In diesem Sinne des Wortes ist nur der Gute frei. Es wird hier eine so hohe geistige Entwickelung und Übung vorausgesetzt, dafs das Gewissen bei jeder Überlegung und jedem Entschlufs entscheidende Bedeutung erhalten kann. Dies setzt aber offenbar wieder das Bestehen eines psychologischen Kausalzusammenhangs voraus. Durch Aufforderung oder Veranlassung zum Handeln mufs dann kraft der für die Verbindung der Vorstellungen untereinander und mit den Gefühlen gültigen Gesetze das Gewissen geweckt werden können. Freiheit bedeutet hier, dafs gewisse Gedanken und Gefühle die Herrschaft erlangt und andere Gedanken und Gefühle verdrängt haben. Freiheit steht hier als Gegensatz der Knechtschaft unter der Gewalt sinnlicher und egoistischer Triebe und Leidenschaften. Bisweilen nennt man diese Freiheit die wahre oder die höhere Freiheit. Diese Bedeutung des Wortes ist die älteste; sie rührt von

Sokrates her und wird von Augustinus, Spinoza und mehreren anderen gebraucht. Sie hat mit dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus durchaus nichts zu schaffen.

In diesem Zusammenhang werden wir nur von der erstgenannten Bedeutung Gebrauch machen können, wie wichtig die übrigen auch in anderen Beziehungen sein mögen.

3. Es wird jetzt wohl von den meisten zugegeben, dafs keine theoretischen Motive, sondern praktisch-ethische zu der Behauptung führen, unser Wille sei dem Kausalgesetze nicht unterworfen. Wenn man nur als Psycholog oder Historiker den Willen betrachtete, würde man schwerlich auf die Aufstellung einer solchen Behauptung verfallen. Es würde immer viele Willensäufserungen geben, deren Erklärung man nicht würde finden können; hierin würde aber kein Grund für die Behauptung liegen, sie hätten keine Ursache. Dagegen meint man, eine solche Behauptung sei eine notwendige Voraussetzung der Ethik. Sollte es sich nun wirklich so verhalten? Sollten wir gezwungen sein, eine derartige Disharmonie unsrer intellektuellen Natur und unsrer ethischen Natur anzuerkennen, dafs wir, um nicht die Gültigkeit des Ethischen zu verleugnen, den Grundsatz verleugnen müfsten, kraft dessen allein das Dasein uns verständlich werden kann? — Jedenfalls müssen wir uns wohl vorsehen, ehe wir uns auf eine so verzweifelte Auffassung einlassen. Nicht allen Menschen fällt es so gar leicht, das Postulat der Kausalität beiseite zu schieben und an dessen Stelle andere Postulate zu statuieren, ungefähr wie man den Hausrock auszieht, um den Frack anzulegen.

Ich werde es deshalb versuchen, die Unhaltbarkeit des Indeterminismus[1]) darzulegen und zu zeigen, dafs der Deter-

---

[1]) In der dänischen Litteratur wird der Indeterminismus verteidigt von Heegaard (Om Intolerance. [Über die Intoleranz.] 1878), Wilkens (Sociologie. 1882), Kroman (Vor Naturerkendelse. [Unsere Naturerkenntnis.] 1883), H. Scharling (Kristelig Sädelära. [Christliche Sittenlehre.] 1884). — Wenn man (wie letztgenannter Verfasser) meint, es gebe eine „höhere Vermittelung“ des Determinismus und des Indeterminismus, so bin ich nicht im stande, diese Frage zu diskutieren, ganz einfach, weil ich keinen Sinn darin finden kann. Entweder ist das Kausalgesetz für den Willen gültig, oder auch nicht. Welches Dritte kann es geben? — Über Prof. Kromans Standpunkt zu diesem Problem in der 2. Ausgabe seiner Tänke — og Själelära (Denk- und Seelenlehre) verweise ich auf meine Psycho-

minismus sogar eine unentbehrliche Voraussetzung der Ethik ist.

a. Der Indeterminismus zerreifst das Band zwischen dem Individuum und der Gattung, ja zwischen dem Individuum und der ganzen übrigen Existenz. Das Individuum steht nicht mehr als ein eigentümliches Glied im grofsen Zusammenhange der Existenz, sondern wird gerade an den entscheidendsten Punkten aus diesem herausgerissen. Es wird dem Indeterminismus daher unmöglich, die Existenz als eine Totalität aufzufassen. Jede tiefergehende philosophische oder religiöse Anschauung wird unmöglich. Die einzige mit dem Indeterminismus vereinbare religiöse Anschauung ist der Polytheismus; denn jedes Wesen, das den absoluten Anfang einer Kausalreihe bilden kann, ist ein kleiner Gott, ein absolutes Wesen, und wir erhalten also ebenso viele Götter, als wir „freie" Menschen haben. Vielleicht ist einem auch nicht so sehr an einer solchen Totalitätsauffassung gelegen. Die angeführte Betrachtung hat aber dennoch ihre Bedeutung, besonders wenn man gegen den Determinismus als eine gottlose oder antireligiöse Lehre polemisiert. Fafst man die Gottheit als ein absolutes und allmächtiges Wesen auf, so widerspricht die Annahme eines kausalfreien Willens endlicher Wesen sich geradezu selbst. Und wenn man hiergegen protestiert und behauptet, wir stünden hier einem „Mysterium" gegenüber, so sehe man zu, wie zwischen Mysterium und Widerspruch zu unterscheiden ist[1]).

---

logischen Untersuchungen (s. Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. XIV). Betrachtet man nur die dänische Litteratur über diese Frage, so wird man einen anderen Eindruck erhalten als A. Meinong, der vor wenigen Jahren äufserte, die Akten in Sachen des Determinismus contra den Indeterminismus seien geschlossen. (Alexander Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894. S. 209.)

[1]) Es ist gewifs nicht historisch richtig, wenn Kroman (Unsere Naturerkenntnis) meint, das antireligiöse Gefühl habe gewöhnlich die Partei des Determinismus ergriffen. Vielmehr könnte man das Gegenteil behaupten; jedenfalls haben die rationalistischen Richtungen die Partei des Indeterminismus ergriffen (vgl. Pelagius wider Augustinus, Erasmus wider Luther, die Arminianer wider die orthodoxen Kalvinisten). Wenn Kroman selbst ausspricht, eine mathematische Weltformel sei unmöglich, wenn der Mensch einen freien Willen habe, so mufs er auch zugeben, dafs ein Widerspruch darin liegt, an einen allwissenden

b. Eine deutliche Verwechselung von zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Freiheit“ begehen die Indeterministen, wenn sie bald sagen, der Wille habe keine Ursache, bald, wir selbst seien Ursache unsrer Willensakte. Die zweite, vierte und fünfte Bedeutung werden hier mit der ersten vermengt. Denn wenn „wir selbst“ Ursache unsrer Willensakte sind, so ist unser Wille nicht kausalfrei, sondern hat seine Ursache in unserer Natur. „Wir selbst“ sind in jedem Augenblicke etwas durchaus Bestimmtes. Gewisse bestimmte Gedanken und Gefühle, Anlagen, Instinkte und Triebe regen sich in uns, und in diesen ist der Ursprung der Willensakte zu suchen. Die beiden Begriffe: Selbstbestimmung und Kausalfreiheit, welche oft als identisch betrachtet werden, heben einander thatsächlich auf, sobald man mit dem Worte „Selbst“ einen bestimmten Sinn verbindet, welcher dieser auch sei.

Hier erwidert der Indeterminist vielleicht: „Ich meine gerade, dafs wir in der Kausalreihe beim Menschen selbst Halt machen müssen. Gehen wir weiter und lassen wir auch seinen Willen [und sein Wesen?] eine Ursache haben, so wird ja die letzte Ursache seines Entschlusses weit über ihn selbst hinaus zu liegen kommen; er ist also nicht selbst Ursache.“ Die Antwort hierauf kann nur die sein, dafs es auf diese Weise gar keine Ursachen in der Welt geben würde. Dann wäre es nicht der Blitz, der den Mann tötete, sondern die Ursachen (die Elektrizität der Luft u. s. w.), welche den Blitz erzeugten; diese würden wieder nicht eigentlich Ursachen des Blitzes sein — u. s. w. ins Unendliche. Diese Betrachtung ist von Interesse; weshalb wendet man sie aber nur mit Bezug auf den Willen an? — Jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist sowohl Wirkung als Ursache. Je eigentümlicher und reicher ein Wesen ausgestattet ist, um so mehr Bedingungen setzt es voraus, und um so mehr Wirkungen können aus demselben hervorgehen. Es wird sich zeigen, dafs die Ethik diese Betrachtungsweise sehr gut annehmen kann, ja dafs sie dieselbe annehmen mufs.

c. Ist der Willensakt oder ein Teil desselben dem Kausal-

Gott zu glauben und zugleich die Kausalfreiheit des Willens anzunehmen. Denn der allwissende Gott mufs summus mathematicus sein und alles mit absoluter Pünktlichkeit voraussagen können.

gesetze nicht unterworfen, so steht er in seinem Verhältnisse zur ganzen Persönlichkeit als etwas Isoliertes und Zufälliges da. Er wird nicht Fleisch von deren Fleisch, Bein von deren Bein. Nicht allein das Dasein kann dem Indeterminismus keine Totalität werden; auch in der einzelnen Persönlichkeit läfst sich kein Zusammenhang bewahren. Der Indeterminismus erleidet hier ein wunderliches Geschick. Er glaubt, die Würde des Menschen zu wahren dem Determinismus gegenüber, der den Menschen zur blofsen Maschine mache, — und da gerät er selbst dazu, den Menschen zu etwas viel Geringerem als einer Maschine, zu einem Zusammenhangslosen und Zufälligen zu machen. Wenn auf ein und dasselbe Motiv, ohne dafs mit den inneren oder äufseren Verhältnissen, unter welchen gehandelt wird, eine Veränderung vorgegangen wäre, bald der eine, bald der andre Entschlufs folgt, wodurch unterscheidet sich denn eigentlich diese „Freiheit" von Launenhaftigkeit und Zufälligkeit? Welchen Wert wird man derselben überhaupt beilegen können? Und wie kann man unter solchen Voraussetzungen noch davon reden, dafs ein Mensch einen gewissen Charakter habe?

d. Die ethische Beurteilung meiner Handlung geht davon aus, dafs die Handlung wirklich meine Handlung ist. Deswegen ist das ethische Urteil nur dann klar und bestimmt, wenn der psychologische Zusammenhang der Motive mit dem Entschlufs klar am Tage liegt. Je weniger meine Handlung durch Kenntnis meines Charakters und meiner Verhältnisse verständlich ist, um so leichter werde ich als unzurechnungsfähig betrachtet werden[1]), und um so weniger werde ich mich selbst zur Verantwortung ziehen können. Wenn ich den Kausalzusammenhang des Willens aufgebe, gebe ich ja gerade das Merkmal der Zurechnungsfähigkeit auf!

Die juristische Betrachtungsweise stimmt hier mit der ethischen überein. Das Strafgesetz betrachtet erregte

---

[1]) Eins der Merkmale der sogenannten „maskierten Epilepsie" ist gerade das Unmotivierte der ausgeführten Handlungen. Vgl. Tardieu: Étude médico-légale sur la folie. Paris 1880. S. 141. Krafft-Ebing: Die transitorischen Störungen des Selbstbewufstseins. Erlangen 1868. S. 53—61. — Siehe auch meine Psychologie. VII B, 5 a.

Stimmung des Gemütes und Mangel an Überlegung als mildernde, Wiederholung, Rückfall und klare Überlegung als erschwerende Umstände. Dieser Betrachtungsweise liegt die Auffassung zu Grunde, dafs ein verbrecherischer Willensakt um so strenger zu bestrafen ist, je mehr derselbe als mit dem ganzen Charakter des Menschen zusammenhangend erscheint. Obgleich das juristische Urteil wesentlich mit der äufseren Handlung, nicht aber mit der inneren Gesinnung zu schaffen hat, ist es doch notwendig, dafs der Richter sich Einsicht in die Motive und den Ursprung der Handlung verschafft, nicht nur, um den Grad der Strafe bestimmen zu können, sondern auch, um völlig sicher davon überzeugt zu werden, dafs die Handlung wirklich ausgeübt worden ist. Je mehr es dem Richter verständlich ist, wie die Handlung notwendigerweise aus den vorliegenden äufseren und inneren Verhältnissen entsprang, um so gröfsere Gewifsheit hat er, dafs das Individuum die Handlung wirklich verübt hat[1]).

e. Wenn mehrere neuere Autoren (Heegaard, Kroman) meinen, das Postulat der Kausalfreiheit auf das möglichst Wenige, „auf eine sehr kleine Gröfse, eine Kleinigkeit" beschränken zu können, so ist nicht leicht zu verstehen, welche Bedeutung es haben kann, dafs ein so geringer Teil des Willensaktes kausalfrei wäre, da das ethische Urteil ja doch den Willensakt als Totalität betrifft. Man sieht, dafs der Indeterminismus, der erst den Zusammenhang der Persönlichkeit auflöst, schliefslich nicht einmal den einzelnen Willensakt als ein Ganzes auffafst. Gewisse Prozente der Elemente desselben sollen kausalbestimmt, andere kausalfrei sein. Es wird uns nicht gesagt, ob der kausalfreie Bestandteil bei allen Willensakten desselben Individuums und bei Willensakten verschiedener Individuen gleich grofs ist, auch nicht, wie derjenige, welcher sich selbst zur Verantwortung zieht, geschweige derjenige, welcher andre beurteilen soll, entdecken kann, wie grofs der Bestandteil ist, und ob er in dem einzelnen Falle existiert. Aber auch hiervon abgesehen steht diese Annahme als etwas höchst Sonderbares da.

Wenn es, wie man gesagt hat[2]), „die Achillesferse des

---

[1]) Vgl. meine Psychologie. VII B, 4. — Anselm v. Feuerbach (Aktenmäfsige Darstellung merkwürdiger Verbrechen. Giefsen 1829. II. S. 502 f.) behauptet, ein Richter dürfe kein Todesurteil fällen, wenn er nicht verstanden habe, wie die Handlung entsprungen sei.

[2]) Kroman: Vor Naturerkendelse (Unsere Naturerkenntnis).

Determinismus“ ist, dafs das Individuum nach jeder niedrigen Handlung das Recht hätte, zu sagen: „Es war notwendig, also ist es nicht meine Schuld!“ — so ist nicht leicht einzusehen, wie derjenige Indeterminismus, welcher nur einen unbedeutenden Teil der Handlung als kausalfrei betrachtet, die nämliche Schwierigkeit vermeiden kann, sofern diese überhaupt vorhanden ist. Das Individuum wird dann ja mit Recht sagen: „Nur ein Tausendstel der Handlung ist meine Schuld, da nur so viel derselben kausalfrei ist. Weshalb werde ich denn für die ganze Handlung verantwortlich gemacht? Ich habe keinen Mord begangen, sondern nur ein Tausendstel eines Mordes!“

Jener bescheidene Indeterminismus wird gerade durch seine Bescheidenheit verhindert, zu erreichen, was er erreichen will, und er versucht das Ding der Unmöglichkeit, ein zentnerschweres Gewicht an einem Spinngewebe hangen zu lassen. Wenn die Verantwortlichkeit wirklich mit der Kausalfreiheit steht und fällt, so müssen wir annehmen, dafs der Handelnde ebensowohl hätte den ganzen Willensakt, die ganze Handlung unterlassen können.

Dergleichen Bescheidenheit ist in der Geschichte der Theorien gewöhnlich an dem Punkte zu finden, wo deren Lebenskraft und Selbstvertrauen verschwunden sind, und wo man, ohne es zu wissen, den Feind schon im eignen Lager hat. Die alten Behauptungen halten sich dann noch eine Zeitlang, ebenso wie rudimentäre Organe; es ist aber eine Illusion, wenn man meint, dieselben übten wirklich eine Funktion aus.

f. Die Wörter Verantwortlichkeit, Schuld und Zurechnungsfähigkeit sind, wie so viele andre ethische Ausdrücke, aus dem juristischen Gebiet ins ethische übertragen, oder besser, rühren aus einer Zeit her, da der Unterschied dieser beiden Gebiete sich noch nicht recht geltend machte. Dafs ich für eine Handlung verantwortlich gemacht oder als zurechnungsfähig betrachtet werde, heifst, dafs ich dastehe als derjenige, welchem für die Handlung Belohnung oder Strafe erteilt wird. Weshalb die Handlung belohnt oder bestraft wird, das ist eine Frage für sich. Wie schon gezeigt (IV, 4), ist es durchaus nicht selbstverständlich, dafs eine Handlung zu belohnen oder zu bestrafen sei. Aber auch, wenn wir dies, indem wir auf die Theorie der Vergeltung eingehen, als selbstverständlich betrachten, ist es

durchaus nicht notwendig, dafs der Wille, der verantwortlich gemacht wird, die absolut erste Ursache sei, eine Ursachenreihe absolut von vorn anfange. Die Vergeltung fordert nur, dafs es einen Menschen gebe, an den man sich halten kann, und einen solchen gibt es, wenn der Ursprung der Handlung aus einem menschlichen Willen konstatiert ist. Der primitive Vergeltungsinstinkt geht nicht einmal so weit zurück; dieser wird befriedigt, wenn nur ein Mensch aus derselben Familie oder demselben Stamme, wie der Thäter, für die Handlung leidet, und er verlangt Befriedigung, ob die Handlung eine wirklich gewollte sei oder nicht. Die Vorstellung von individueller Schuld und individueller Zurechnungsfähigkeit hat sich nur langsam emporgearbeitet. Die Forderung aber, der individuelle Wille solle keine Ursache haben, rührt aus einer metaphysischen Spekulation her, auf die sich weder der primitive Instinkt noch das ethische Schuldgefühl einläfst.

Warum gehen wir nun in unserem ethischen Schuldgefühl nicht weiter zurück als bis zum Willen? Warum hält die Ethik hier auf und überläfst alles, was diesem vorangeht, der Psychologie? — Wir werden hier suchen, die Beantwortung dieser Frage von einem rein ethischen Standpunkt aus zu geben. Die juridische Verantwortlichkeit läfst sich erst behandeln, wenn wir in der Lehre vom Staate zur Begründung der Strafgewalt des Staates schreiten.

In ethischer Beziehung bedeutet das Gefühl der Schuld, der Verantwortlichkeit oder der Zurechnungsfähigkeit, dafs ich fühle, wie meine Handlung dem Urteil des Gewissens unterworfen ist. Die innere Sanktion (IV, 4) tritt in Kraft. Die Voraussetzung hiervon ist, dafs ich mir bewufst bin, die Handlung wirklich gewollt zu haben. Ich rechne mir dieselbe zu, weil sie nicht etwas mir Fremdes ist, weil sie ohne meinen Entschlufs gar nicht in der Welt existieren würde. Ich habe die Schuld, weil ich gewollt habe. Merke ich nun den Zwiespalt zwischen dem Willensakt, den ich als den meinigen anerkenne, und demjenigen, was ich als das Gute erkenne, so entsteht das Gefühl der Reue, ein Gefühl innerer Disharmonie, der Unwürdigkeit und Selbstverachtung, das sich bis zum höchsten geistigen Schmerz steigern kann. Dasselbe entsteht als ein Gefühl des Kontrastes, hervorgerufen durch den Gegensatz zwischen meinem wirklichen Wollen und meiner Anerkennung des Ideals. Dieses Gefühl

entsteht unter den angedeuteten Verhältnissen mit psychologischer Notwendigkeit.

Auch von einem deterministischen Standpunkt aus kann man die Reue sehr wohl definieren als „Mifsvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat" [1]). Solches Mifsvergnügen ist nur eine andre Form des im Augenblick der Reue entstehenden lebhaften Wunsches, man möchte doch anders gehandelt haben, eines Wunsches, der, wie ich sogleich zeigen werde, grofse praktische Bedeutung hat. Ein solcher Wunsch entsteht ganz natürlich, wenn man im Augenblicke der Besinnung sein Wollen und Handeln einer ernstlichen Prüfung unterwirft und findet, dafs es vor dieser nicht bestehen kann. Aus diesem Wunsch und dem hierdurch erzeugten Mifsvergnügen läfst sich jedoch nicht schliefsen, dafs man im Augenblicke der Handlung ebensowohl hätte ganz anders handeln können, als man wirklich handelte. Bei vielen Menschen entsteht vielleicht diese Illusion; sie datieren dann aber nur die durch Fehler und Reue teuer erkaufte Erfahrung auf ein früheres Datum zurück [2]).

Mit der psychologischen Erklärung der Reue ist deren ethischer Wert und ethische Begründung aber noch nicht gegeben. Die Reue ist ein Schmerzgefühl, und nur von einem absolut asketischen Standpunkt aus ist der Schmerz an und für sich etwas Gutes. Warum soll ich meine verwerfliche Handlung nicht so schnell wie möglich zu vergessen suchen, ebenso wie ich ganz natürlich unangenehme Erinnerungen fern zu halten suche? Nachdem Hamlet das Gewissen seiner Mutter erweckt hat, sagt diese: „O Hamlet! du zerspaltest mir das Herz!", und er erwidert:

„O werft den schlechtern Teil davon hinweg
Und lebt so reiner mit der andern Hälfte."

Warum meint die Ethik, dafs es nicht so schnell gehen kann, wie Hamlet meint, und dafs der Schmerz der Reue seine grofse Bedeutung hat?

Nicht, weil sie dem Prinzipe huldigt: „Mafs für Mafs" oder „Auge für Auge, Zahn für Zahn". Die Lehre von der

[1]) Kroman: Vor Naturerkendelse (Unsre Naturerkenntnis).

[2]) Psychologie VII B, 5b (Schlufs). — Einen ausführlicheren Nachweis der Arten, wie die Vorstellung von einem kausalfreien Wollen entstehen kann, gab ich in meinen Psychologischen Untersuchungen (Deutsch in der „Vierteljahrsschr. für wiss. Philos." XIV).

Wiedervergeltung ist keine ethische Lehre. Die Ethik kann nicht, wie Melanchthon, in der Reue Gottes entsetzlichen und unaussprechlichen Zorn erblicken, auch nicht, wie die Katholiken, eine Bufse oder Sühne. — Zu einer eingehenderen Kritik der Lehre von der Vergeltung, als der in den schon angeführten Bemerkungen enthaltenen, wird sich bei der Untersuchung der Strafgewalt des Staates eine bessere Gelegenheit darbieten. Hier werde ich mich auf einen einzelnen Punkt beschränken, der in diesem Zusammenhang besonderes Interesse hat. — Der Vergeltungslehre zufolge müfste die Reue (wo sie die einzige Strafe ist) desjenigen die stärkste sein, welcher das gröfste Verbrechen verübt hat. Dies ist faktisch aber nicht der Fall, was darin seine psychologische Erklärung findet, dafs die Reue auf einem Kontrastverhältnis zwischen dem Ideal und dem wirklichen Wollen beruht, welches Kontrastverhältnis natürlich nur dann entstehen kann, wenn die Vorstellung vom Ideale lebhaft wird. Je lebhafter und entwickelter diese Vorstellung ist, um so mehr Handlungen werden in deren Licht betrachtet, und um so schärfer werden diese beurteilt werden. Deshalb ist das Gefühl der Reue oft bei den reinsten und besten Charakteren am stärksten. Auf einem schneeweifsen Hintergrund werden Flecken gesehen, die man sonst nicht bemerken würde.

Psychologisch betrachtet, tritt die Reue — wie von andrer Seite betrachtet, die Pflicht (III, 9) — hervor als die Äufserung des Strebens der Persönlichkeit, ihre Einheit und ihren Zusammenhang zu bewahren. Die Reue setzt voraus, dafs das Bewufstsein vom Guten erweckt ist, was es im Augenblicke des Handelns vielleicht nicht war, oder auch, dafs es an Art oder Umfang oder an beidem erhöht worden ist, indem ein höherer ethischer Standpunkt erreicht wurde. Es entsteht Mitleid mit dem Opfer der Handlung, und man fühlt den Wert der verletzten Interessen. Die Reue ist dann bereits ein Anzeichen, dafs das Gute im Menschen dem Siege nahe ist. Der Schmerz der Reue wird aber dadurch verursacht, dafs das Bewufstsein des wirklichen Wollens und Handelns mit dem Bewufstsein des Ideals im schärfsten Streite steht. Deshalb sagt Dante (Fegfeuer XXXI), Beatrice, d. h. der ideale Gedanke, sei die Ursache des Schmerzes, den die Nesseln der Reue ihm verschaffen. Trotz dieses inneren, schmerzhaften Gegensatzes, der dem Menschen

seine eigne Seele in ganz anderem Lichte als vorher zeigt, strebt er, die Verbindung mit seiner Vergangenheit zu bewahren. Er kann weder das neue Ich aufgeben, noch das alte Ich verleugnen: sie bilden beide sein eignes Ich. Er erkennt — trotz des neuen Ich — ehrlich und unvorbehalten sich selbst als das Subjekt des früheren Handelns wieder. Wegen dieses fortwährenden Strebens, sich mit sich selbst zu identifizieren und das alte und das neue Ich zur Deckung zu bringen durch den Versuch, sie als eines zu denken, wird der Kontrast um so stärker gefühlt. Nur in der Form des Schmerzes kann die Persönlichkeit hier ihre Einheit behaupten. Die Deckungsversuche können zu einer Läuterung, einer Verschmelzung führen, bei welcher das neue Ich siegt, zugleich aber mit der Erfahrung bereichert wird, die der Mensch von seiner Begrenzung gemacht hat. Das Bewufstsein des Ideals wird um so inniger, da die Gegensätze des Lebens in einer Tiefe geprüft worden sind, zu der sie nicht hinuntergelangen, wenn die Entwickelung mehr in gerader und ununterbrochener Linie verläuft[1]). Was durch ein solches Fegfeuer erworben wurde, besitzt eine Festigkeit, die auf andre Weise nicht leicht errungen wird. Die Energie, die früher die Verblendung sich dienstbar machte, kann nun mittels einer Metamorphose in einer ganz anderen Richtung zum Wirken gelangen.

Nur in dem ausdrücklichen Bewufstsein von der Beschaffenheit des früheren Zustands hat man ein Anzeichen, dafs man über denselben hinausgekommen ist. Erschlafft der Wille, den Gegensatz des Alten zum Neuen zu ertragen, so tritt die Metamorphose und die feste Gründung des neuen Charakters nicht ein. Wer es nicht ertragen kann, an seine frühere Aufführung zu denken, — wer das Fegfeuer der Selbsterkenntnis nicht aushalten kann, der ist noch in seiner Vergangenheit befangen, ebenso wie der Geisteskranke nicht völlig genesen ist, solange er seine Krankheit nicht eingestehen will. Hier ist die Rede natürlich nur von dem Gericht, das der Einzelne in seinem eignen Inneren hält; es ist nicht gesagt, dafs ein andrer

---

[1]) Diese Entwickelung findet ihre Erhellung durch die in meiner Psychologie VI B, 2 d und e aufgestellten Gesetze der Verbindung und Verschmelzung der Gefühle, und hätte eben da als Beispiel angeführt werden können.

das Recht hat, ihm die Rechnung abzuschliefsen. — Die Entscheidung, wo die Grenze liegt zwischen der notwendigen Selbsterkenntnis und dem krankhaften Brüten über dem, was nicht anders sein kann, gehört zu den allerschwierigsten Fragen des Lebens; keine allgemeine Formel kann uns hierüber belehren. Melancholische Naturen werden sich — kraft der Expansion des Gefühls[1]) — leicht für schuldiger ansehen, als sie wirklich sind. Hierdurch wird die Thätigkeit gelähmt und der Trieb zum Fortschreiten unterdrückt[2]).

Denn die ethische Bedeutung des eindringlichen Bewufstseins von der Verwerflichkeit der Handlung, welches der Schmerz der Reue teils voraussetzt, teils erregt, ist die, dafs dasselbe anspornend und vorwärtstreibend wirkt. Es wird Aufmerksamkeit auf Dinge hervorgerufen, an denen man vorher blind und hart vorbeiging. Es entsteht ein Trieb, eine höhere Stufe zu erreichen, ein Trachten, welches auf natürliche Weise aus dem gefühlten peinlichen Widerspruch entspringt. Nur weil die Reue ein Motiv wird, ist sie ethischer Natur. Sie ist ein Mittel, das künftiger Entwickelung dienen kann. Die Ethik sieht vorwärts, nicht rückwärts, oder vielmehr, sie sieht nur rückwärts, um desto besser vorwärts sehen zu können. — In dem Wunsche, anders gehandelt zu haben und im Schmerze, dies nicht gethan zu haben, erkennt man vielleicht etwas an, das sich seiner Zeit während der Überlegung geltend machte, damals aber nicht zur Herrschaft gelangen konnte. Wir sehen hier die grofse Bedeutung der inneren Debatte vor dem Entschlufs. Selbst wenn die Triebe und Anregungen, die das Recht auf ihrer Seite hatten, unterliegen mufsten, ist dieser Kampf vielleicht doch nicht umsonst gewesen. Sie können das Gleichgewicht minder stabil gemacht haben,

---

[1]) Psychologie VI F, 4.

[2]) Es liegt oft eine egoistische Sentimentalität in der brütenden Reue und kleinlichen Selbstanklage. Goethe erzählt (in einem seiner Gespräche mit Eckermann) von einem kleinen Knaben, der sich über einen begangenen kleinen Fehler nicht beruhigen konnte. „Es war mir nicht lieb, dieses zu bemerken," sagt Goethe, „denn es zeugt von einem zu zarten Gewissen, welches das eigene moralische Selbst so hoch schätzt, dafs es ihm nichts verzeihen will. Ein solches Gewissen macht hypochondrische Menschen, wenn es nicht durch eine grofse Thätigkeit balanciert wird."

selbst wenn sie den Widerstand gegen die Bewegung in der Richtung, in welcher sie gehen, auch nicht ganz zu überwinden vermochten. Die von ihnen ausgerichtete Arbeit braucht aber nicht verloren zu gehen. Sie steigen wieder empor, wenn das Gemüt ruhiger geworden ist, und des Kontrastes wegen können sie nun vielleicht die Gewalt erreichen, die ihnen vorher fehlte, oder sie erhalten Hilfe und Ergänzung durch neue Anregungen und Triebe, die ihrerseits für sich allein nicht im stande sein würden, den Willen zu bestimmen.

g. Wenn das Kausalgesetz auf dem geistigen Gebiete keine Gültigkeit hätte, so würde das ethische Streben hoffnungslos sein. Nur da, wo Gesetzmäfsigkeit herrscht, kann mein Wille dergestalt eingreifen, dafs etwas ausgerichtet wird. Dafs wir in die äufsere Natur eingreifen und sie unseren Zwecken gehorsam machen können, wird dadurch ermöglicht, dafs wir die Gesetze der Natur kennen und wissen, welche Bedingungen wir herbeischaffen müssen, um zu erreichen, was wir wollen. Ähnlicherweise sind wir der menschlichen Natur gegenüber gestellt. Nur wenn Gesetzmäfsigkeit herrscht, können wir dieselbe an den Punkten ändern, wo sie unseren Idealen widerstreitet. Es gilt hier, Motive der rechten Art und Stärke zu schaffen, und dies mufs den psychologischen Naturgesetzen gemäfs geschehen. Was würde aber alle mögliche Anstrengung nützen, wenn unter den nämlichen Verhältnissen auf ein und dasselbe Motiv bald der eine, bald ein ganz andrer Entschlufs folgte? Was keine Ursache hat, kann ich nicht vorbereiten; diesem stehe ich als dem Zufälligen und Launenhaften gegenüber. Meines künftigen Wollens bin ich nur dann Herr, wenn zwischen meinem jetzigen und meinem künftigen Willen ein Kausalverhältnis besteht. Dann kann das, was ich jetzt als schwachen Anfang säe, zur kräftigen Pflanze emporwachsen.

Wir verstehen jetzt, warum die Verantwortlichkeit nicht weiter als bis zum Willen in der Kausalreihe zurückgeht. Dies kommt daher, weil es der Wille ist, den es zu verändern gilt. Was dem Willensakt vorausgeht, das interessiert uns in ethischer Beziehung nur, insofern es auf den Willen Einflufs hat. Nur indirekt werden wir deshalb wegen unsrer Gedanken und Gefühle zur Verantwortung gezogen, insofern sie nämlich den Willen be-

stimmende Kräfte sind. Wie viel hier herbeizuziehen ist, das wird in den verschiedenen Fällen natürlich sehr verschieden sein.

Aus nichts wird nichts. Diesen Satz mufs die Ethik um ihrer selbst willen gelten lassen. Es kommt darauf an, in sich selbst und in anderen Menschen Wünsche und Triebe der rechten Art zu erregen und zu hegen. Wie weit der Einzelne im einzelnen Falle gelangen kann, das können nur Erfahrung und Versuche ihn lehren.

h) Schliefslich ist die sonderbare Behauptung noch mit wenigen Worten zu beleuchten, der Determinist müsse konsequent als blofser Zuschauer sowohl seines eignen Lebens als des Lebens anderer Menschen dastehen. Als ob man keine Freude oder kein Leid am Leben und keine Lust zum Eingreifen fühlen könnte, weil man annimmt, dasselbe sei bestimmten Gesetzen unterworfen! Gibt meine Verantwortlichkeit mir gar keine Zeit zum Denken, so kann ich natürlich kein Determinist werden. Dann kann ich aber auch kein Indeterminist werden, denn dies wird man auch nur durch Denken. Der Indeterminismus ist ebensowohl eine Theorie als der Determinismus, und es gibt Leute, denen es die gröfste intellektuelle Anstrengung kostet, sich darin hineinzuarbeiten, was der Indeterminismus denn eigentlich meint. Wird jeder Augenblick von der Praxis in Anspruch genommen, so kann ich nicht theoretisieren. Der Ackerbauer hat keine Zeit zum Studium der Chemie, wenn er unablässig pflügen und eggen soll. Es ist natürlich nicht jedermanns Sache, Psychologie und Geschichte zu studieren. Es kann Naturen geben, bei denen das Interesse, immer die Ursachen seiner eignen Handlungen und derjenigen anderer Menschen zu finden, das praktische Interesse schwächen kann. Hierin dürfen wir aber nur den allgemeinen Gegensatz zwischen theoretischen und praktischen Naturen erblicken. Jeder mufs hier zusehen, wie viel Raum er der Theorie in seiner geistigen Haushaltung einräumt. Es ist natürlich unethisch, als blofser Forscher aufzutreten, wenn es eine Handlung gilt. Welcher noch so eifrige Physiker würde am Sterbebette eines seiner Lieben die Natur der Lichtwirkungen studieren? Wird man darum aber sagen, die Physik und die Liebe schlössen sich gegenseitig aus? Ich sei nun Indeterminist oder Determinist, so kann ich die Psychologie des Willens

nicht in demselben Augenblicke studieren, in welchem ich handeln soll; aber weil ich zwei verschiedene Dinge nicht zugleich ausführen kann, brauchen diese beiden Dinge einander doch nicht logisch zu widerstreiten. Ich kann nicht auf den Füſsen und auf dem Kopfe zugleich stehen; ich kann aber (vielleicht) erst das eine, später das andre.

VI.

DAS ETHISCH BÖSE.

1. Was das ethisch Böse ist, folgt schon aus dem vorher Entwickelten (III, 6. 10. 20). Dasselbe besteht in einer solchen mehr oder minder bewufsten Isolierung des einzelnen Augenblicks aus der Lebenstotalität des Individuums und des einzelnen Individuums aus der Lebenstotalität der Gattung, dafs daraus nicht nur ein Widerstand wider das, was die Wohlfahrt des Individuums oder der Gattung verlangt, sondern auch eine Erschlaffung der Energie und eine Auflösung des Zusammenhangs des Individuums oder der Gattung erfolgt. — Wir lassen uns hier etwas näher auf die psychologischen Ursachen dieser Isolierung ein.

Zwei Ursachen erklären das tragische Mifsverhältnis, das durch den Begriff des Bösen bezeichnet wird. Erstens der sporadische Charakter der Entwickelung, der darin besteht, dafs die einzelnen Fähigkeiten der einzelnen Persönlichkeit und in der Gattung die einzelnen Individuen sich nicht gleichzeitig, auch nicht gleich kräftig und geschwind entwickeln, sondern so, dafs bald ein Element, bald ein andres mit der gröfsten Energie auftritt; hierdurch entsteht die Möglichkeit, dafs sie sich in die gröfsere Totalität nicht harmonisch einordnen, sondern sogar entschiedenen Widerstand hiergegen leisten. Diese Disharmonie kann unter zwei Formen entstehen. Es kann geschehen, dafs das einzelne Element (die einzelne Fähigkeit des Individuums, das einzelne Individuum der Gattung) mit Energie eine Tendenz fortsetzt, die sich vorher entwickelt hat. Wegen einer Art passiven Widerstands bleibt es bestehen und fährt

fort, wie vorher zu wirken, obgleich von seiten der Totalität jetzt andre Forderungen an dasselbe gestellt werden als früher. Oder es kann geschehen, dafs das einzelne Element unwillkürlich variiert, neue Richtungen einschlägt, gerade weil das Leben sich so kräftig in ihm regt, dafs es reichlicheren Abflufs als vorher haben mufs, — dafs sich jetzt aber keine Möglichkeit darbietet, einen Zusammenhang zu finden, in den das Neue eintreten und Wert gewinnen könnte. Was anfangs eine ganz neue Lebensstufe zu ermöglichen schien, wird jetzt eine Unterbrechung des Zusammenhangs des Lebens, eine Verrenkung und Verzerrung. — Weder die konservative noch die radikale Tendenz läfst sich entbehren; beide enthalten aber die Möglichkeit einer Unterbrechung des Zusammenhangs des Lebens und einer Verletzung des Grundwillens, den die Wertschätzung voraussetzt. Sie sind Kräfte, die unwillkürlich das Gute wollen, oft aber das Böse wirken. Sie können zur Isolierung führen, so dafs der Teil den Platz der Totalität einnimmt, weil er seinen Zustand nicht ändern will — dieser sei nun wesentlich Fortsetzung oder fortwährendes Variieren.

Die andre Ursache liegt darin, dafs das Unwillkürliche dem Willkürlichen, das Unbewufste oder dunkel Bewufste dem klar Bewufsten vorausgeht. Der leitende Gedanke mufs erst errungen werden und wird oft nur durch Irrtümer errungen. Oft wird man erst durch Schaden klug. Zeus, sagt Äschylos, hat das Gesetz gegeben, dafs Weisheit nur durch Schmerz zu erwerben ist (*πάθει μάθος*). Das Individuum verstrickt sich ins Leben, ohne zu wissen, in welchen Zusammenhang es gerät. Und der erste Gedanke selbst entsteht unwillkürlich: der Übergang vom Unwillkürlichen zum Willkürlichen mufs natürlich unwillkürlich geschehen. Die ersten Zwecke, die sich der Mensch setzt, setzt er ohne Überlegung: „der erste Gedanke des Willens" wird, wie Dante (Fegfeuer XVIII) sagt, „in unbekannter Weise erregt und verdient weder Lob noch Tadel". Und doch kann dieser „erste Gedanke" für die Richtung des ganzen Lebens entscheidend werden. Er wird der Ausgangspunkt des Denklebens, das erste Associationszentrum, das den Verlauf und die Art der folgenden Gedanken bestimmt. Vielleicht stimmt aber die somit gegebene Richtung mit den höchsten Lebensinteressen überein.

Isolierung und Blindheit sind also die beiden Züge, die

das Böse, wenn wir es nach seiner Möglichkeit betrachten, darbietet. Das Böse ist die Trägheit, die den Zustand nicht ändern will, die Schwerfälligkeit, die sich nicht heben, die Beengtheit, die sich nicht erweitern lassen will. Es ist der völlige Gegensatz des Schätzungsmotives, das im Vorhergehenden vorausgesetzt wurde: denn die Sympathie ist ein Bedürfnis des Mitteilens, ein Bedürfnis, sich eins mit andern Menschen zu machen, sich der Welt zu erschliefsen. — Die griechische Ethik legte das gröfste Gewicht auf die Verblendung, die Übermut und Frechheit (ὕβρις) erzeuge, und Homer und die Tragiker fafsten den Ursprung der Sünde als Bethörung (ἄτη), Sokrates geradezu als Unwissenheit auf. Die Ethik der neueren Zeit hebt namentlich die aus der Trägheit entstehende Isolierung hervor. So z. B. Spinoza und J. G. Fichte. Letzterer Denker zeigt in einer interessanten psychologischen Entwickelung[1]), wie aus der Trägheit als dem Widerstand gegen die Änderung des gegebenen Zustands und der gegebenen Richtung Feigheit und Falschheit entstehen können, indem man lieber seine Freiheit aufgibt als den Kampf aufnimmt, und indem man, wenn dennoch gekämpft werden mufs, lieber List als ehrliche Waffen gebraucht. Für beide Denker ist das ethisch Böse der Gegensatz der geistigen Kraft und Freiheit. Diese geistige Freiheit hielten sie nur im gesellschaftlichen Leben mit anderen Menschen für möglich, und deshalb wird das Böse indirekt auch Unterbrechung der sozialen Harmonie, Verletzung des gemeinschaftlichen Freiheitsstrebens. Auf dem Standpunkte, auf den wir uns hier gestellt haben (III, 8—11), mufs das ethisch Böse jedoch direkt durch seinen antisozialen Charakter gekennzeichnet werden, durch die Abwesenheit derjenigen Motive und Eigenschaften, welche die geistige Genossenschaft ermöglichen, also nicht derjenigen

---

[1]) J. G. Fichte, Sittenlehre. 1798. S. 262 u. f. Siehe mein Werk: Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 169 u. f. — Spinoza erblickte in der Sünde eine geistige Ohnmacht (Tract. polit. II, 7. 11. 20), die den Gegensatz der Art und Weise bilde, wie das Bedürfnis der Selbstbehauptung die Entwickelung des Menschen von niederen zu höheren Formen zu führen vermöge (Ethica III, 6 u. f.). Siehe Geschichte der neueren Philosophie. I. S. 363 u. f. — F. C. Sibbern wandte in seiner Psychologie (1856), S. 119, und in seiner Moralphilosophie (1878), S. 7—11 seine Lehre von dem sporadischen Verlauf aller Entwickelung auf das Problem des Bösen an.

Motive und Eigenschaften allein, welche geistige Freiheit ermöglichen.

Wenn das Bewufstsein des Gegensatzes zu einer höheren Lebensstufe (die man natürlich aber nicht als eine höhere anerkennt) entsteht und man dennoch bei der nun einmal eingeleiteten Richtung beharrt, so steigt die Trägheit bis zum Trotz. Der Kontrast wirkt hier befestigend und herausfordernd und vermehrt den Widerstand. Der Standpunkt wird in ein System umgestaltet, das mitunter mit strenger Konsequenz behauptet wird. Wird ein derartiger isolierender Standpunkt böse genannt, so geschieht diese Wertschätzung von einem anderen ethischen Systeme aus als dem von dem Behaupter jenes Standpunkts selbst anerkannten. Jeder Standpunkt behauptet sein Recht zum Existieren, setzt seine Wertschätzung gegen alle andere Wertschätzung. Hier haben wir also in der schärfsten Form den Kampf unter ethischen Systemen, den wir oben (III, 13) von einem rein theoretischen Gesichtspunkte aus betrachteten. Dies ist der grofse Kampf der Welt, in welchem das von der einen Seite als Trägheit, Isolierung, Verblendung und Trotz Gestempelte von der anderen Seite für die Äufserung der natürlichen und berechtigten Selbstbehauptung oder sogar für den Anfang neuer Fortschritte erklärt wird. In diesem Kampfe steht nicht nur Gedanke gegen Gedanken, sondern auch Leidenschaft gegen Leidenschaft, Wille gegen Willen. Aller ethischen Wertschätzung zu Grunde liegt ja ein Grundwille, eine zwecksetzende Thätigkeit. Wo die eine Wertschätzung der anderen gegenübersteht, haben sich die fundamentalen Kräfte des geistigen Lebens wider einander erhoben.

Die philosophische Ethik betrachtet diesen Kampf anders als die theologische Ethik. Sie lernt aus der Psychologie und der Geschichte, auf welche Weise Standpunkte und Systeme entstehen, wie diese sich allmählich aus Elementen entfalten, die im Zusammenhange des Lebens ihren berechtigten Platz einnehmen. Diese allmähliche Entfaltung der Standpunkte, die verworfen werden und überwunden werden müssen, kann die durchgeführte theologische Ethik nicht annehmen. Sie erkennt die einfache Wahrheit nicht an, dafs das Unwillkürliche dem Willkürlichen vorausgeht, und dafs die Teile sich nicht immer zu einem Ganzen zusammenschliefsen. Die Sünde ist ihr der Hochmut — wie

der Gehorsam ihr der Inbegriff aller Tugend ist. Wenn der Mensch sich isoliert, sich von der Quelle alles Guten losreifst, ist die Ursache in seinem Stolze zu suchen. Woher der Stolz und der Hochmut wieder stammen, das erfahren wir nicht; seit Augustinus'[1]) Zeiten stehen diese Eigenschaften aber an der Spitze aller Laster. Der Theologie ist die Sünde ein Bruch mit der Gewalt, die das Leben schirmt; dem Philosophen besteht sie darin, dafs eines der eignen Elemente des Lebens sich aus dem Zusammenhange des Lebens lostrennt. Während die Entwickelung der Sünde der philosophischen Auffassung zufolge vom Unbewufsten und Unwillkürlichen zum Bewufsten und Willkürlichen vorgeht, wie die Erfahrung dies an aller psychischen Entwickelung zeigt, wird es die Aufgabe der theologischen Ethik, nachzuweisen, wie die weniger bewufsten und willkürlichen Formen des Bösen sich aus den meist bewufsten und willkürlichen entwickeln. In der Ethik des Mittelalters wurde der Versuch angestellt, die sieben Kapitalsünden genetisch zu erklären, so dafs sich aus dem Hochmut nach und nach Neid, Hafs, Stumpfheit (acedia), Geiz, Unmäfsigkeit und Wollust entwickeln sollten[2]). Wenn in diese Schilderung auch interessante Beobachtungen eingeflochten sind, so geht sie doch von einer psychologischen Unmöglichkeit aus. F. C. Sibbern hat mit Recht gesagt, die theologische Ethik leite das Böse aus dem höchsten Bösen her. Dies ist die Sache auf den Kopf stellen. Erst durch eine Reihe von Entwickelungsstufen hindurch steigt die unbewufste Trägheit, die förderlich sein kann, bis zur bewufsten Abweisung jedes Versuchs, das Individuum aus seiner Isolierung hervorzuziehen. Erst auf dem Gipfel des durch die Trägheit eingeleiteten Widerstandes macht das Individuum alles andre zum Mittel seines Genusses oder seines Machtgefühls.

---

[1]) De civitate dei. XIV, 12—13 (Malae voluntatis initium quae potest esse nisi superbia?). — De moribus eccl. cath. c. 12. — Siehe: Die Grundlage der humanen Ethik (Deutsche Übers.) S. 99—102.

[2]) Hugo von St. Victore leitet die acedia aus den drei ersteren Sünden her, die den Menschen zum Ekel vor sich selbst führten; aus der acedia entsprüngen wieder die drei letzteren Sünden, indem der Mensch, der die innere Freude verloren habe, sich nach aufsen wende, um Trost zu finden (Liebner: Hugo von St. Victor. Leipzig 1833. S. 278—280). — Bei Dante wird der nämliche Entwickelungslauf angedeutet: Das Fegfeuer. XVII. Vgl. Ozanam: Dante et la philosophie catholique au 13e siècle. Paris 1843. S. 94. — Andreas Sunesön: Hexaëmeron. ed. Gertz. S. 153.

Statt eines unter mehreren zu sein, hat es jetzt versucht, sich selbst zum absoluten Zwecke zu machen. Doch ist hier nicht nur eine einzelne zu durchlaufende Entwickelungsreihe möglich; der psychologischen Untersuchung bietet sich im Gegenteil eine grofse Mannigfaltigkeit von Wegen dar.

Die spezielleren Formen des Bösen werden auf den allgemeinen Gefühlsdispositionen oder Temperamenten beruhen, mit welchen die einzelnen Individuen sich von vornherein einstellen. Das düstre Temperament führt bei passiven Naturen zur Verstimmtheit, Unempfänglichkeit und zum Mifsmut. Das Individuum entzieht sich allem, was Anspruch auf dasselbe machen will, namentlich auch den erheiternden und anregenden Eindrücken. Bei aktiven Naturen entstehen unter Voraussetzung dieses Temperaments Schadenfreude und Neid, Härte und Grausamkeit. Andrer Menschen Lust und Glück wird als schneidende Disharmonie gefühlt oder als Äufserung der Dummheit und Kurzsichtigkeit betrachtet. Es ist die Neigung vorhanden, durch alles auf schmerzliche Weise berührt zu werden, und die Häufigkeit der Unlustgefühle erzeugt leicht Egoismus wegen der Aufmerksamkeit, die das Individuum auf sich selbst zu richten genötigt wird. Der Schmerz hält es davon ab, sich hinzugeben, sich selbst zu vergessen. — Das heitre Temperament führt in der Form der Passivität zur Genufssucht, zur Befriedigung der im Momente emporsteigenden Wünsche und Triebe. Bei aktiven Naturen führt es zum rücksichtslosen Thatendrang, zum Trachten nach Selbständigkeit, zur Herrschsucht oder zum Fanatismus. Auch hier können sich Härte und Grausamkeit entwickeln, besonders wenn die eigne Fähigkeit, Schmerz zu ertragen, gering ist. Es kann hier oft grofse Aufopferung und Anstrengung aufgeboten werden, um das Bedürfnis, seine eignen Kräfte zu fühlen, die egoistische Machtgier, zu befriedigen. Dies wird die heroische Form des Bösen. — Unter solchen Formen setzt das Individuum sich in sich selbst fest, macht sich selbst zum Zentrum und macht völlige Hingebung unmöglich. Noch andere Formen wird man finden können, wenn man die vielfachen Motivverschiebungen berücksichtigt, die wegen der ursprünglichen Disposition möglich werden, und zugleich bedenkt, auf welche Weise die allgemeinen psychologischen Elemente unter den verschiedenen historischen und sozialen Verhält-

nissen auftreten. Das Böse ist nicht nur eine psychologische, sondern auch eine soziale Erscheinung.

2. Wir wollen uns ein wenig näher auf die Frage einlassen: ein wie hoher Grad von Bewufstsein kann in den eben geschilderten Zuständen vorhanden sein? — Das Prädikat „böse“ wird von einem Standpunkte aus ausgesprochen, den derjenige, auf welchen es angewandt wird, nicht teilt. Der Augenblicksmensch teilt ja nicht den Standpunkt des Individualisten, und der Individualist teilt nicht die Anschauung desjenigen, welcher sich auf den Standpunkt der Familie, des Stammes, des Staates oder der ganzen Gattung stellt. Wenn der auf dem engeren oder niederen Standpunkt Stehende das vollständige und klare Bewufstsein hätte, dafs jenes Prädikat für ihn gültig wäre und sich auf ihn anwenden liefse, so müfsten auch die entsprechenden Gefühle und Triebe in Bewegung gesetzt werden, und sein Charakter und sein Handeln müfsten anders werden. Das Böse mufs stets Unwissenheit und Verblendung enthalten: Unwissenheit, insofern die Vorstellungen nicht klar und vollständig sind: Verblendung, insofern gewisse herrschende Gefühle und Leidenschaften die rechte Entwickelung der Vorstellungen hemmen. Es kann eine Vorstellung von einer anderen Lebensstufe vorhanden sein, diese Vorstellung gewinnt aber keine Gewalt, erregt kein starkes Gefühl, dringt nicht bis in das reale Ich. In der Hauptsache hatte Sokrates recht mit der Behauptung, die Sünde sei Unwissenheit, wenn man sich nur unter Unwissenheit etwas mehr als mangelhafte Aufklärung des Verstandes denkt, oder wenn man zur Unwissenheit die Verblendung hinzufügt, um auszudrücken, dafs nicht nur die rechte Erkenntnis fehlt, sondern dafs auch positive Hindernisse deren Entwickelung und Herrschaft über das Gemüt hemmen. Diejenigen, welche böse handeln, „wissen nicht, was sie thun“. Die Ursache hiervon liegt allerdings tiefer, als Sokrates sich dachte, jedenfalls tiefer, als er es auszudrücken vermochte. Die von Sokrates geforderte Selbsterkenntnis wird aber, wenn sie durchgeführt wird, die verborgene Grundlage des gesamten Standpunktes an den Tag bringen. Alle Ethik mufs schliefslich deshalb mit Sokrates einig sein.

Zu einem eigentlichen Willensakt gehört nun ja doch, dafs man sich seiner That klar bewufst ist! — Es ist hier

daher zu unterscheiden zwischen dem Bewufstsein von den faktischen Verhältnissen, welche die Handlung betrifft, und dem Bewufstsein von dem ethischen Charakter der Handlung. Unwissenheit und Verblendung brauchen die faktischen Verhältnisse nicht zu betreffen. Ich kann bestimmt wissen, was ich thue, wie der Ketzerrichter weifs, was er thut, wenn er einen Menschen um des Glaubens willen zum Tode verurteilt, ohne darüber im klaren zu sein, dafs dies von einem höheren ethischen Standpunkte betrachtet verwerflich ist. Eine solche Klarheit würde die Handlung unmöglich machen, denn es ist psychologisch unmöglich, wider seine bestimmte und völlige Überzeugung zu handeln, wenn diese nicht durch andere Antriebe verdunkelt und verdrängt wird.

Man könnte meinen, wir hätten dennoch ein solches Wollen wider unser besseres Wissen, wenn der Mensch sein ethisches Bewufstsein zu verdunkeln sucht, um die Zwietracht und Doppelheit los zu werden, welche entstehen, wenn jenes nicht sogleich zur Herrschaft gelangen kann, oder wenn der Mensch das Entstehen von Gedanken zu verhindern sucht, von denen er befürchtet, sie könnten seine gegenwärtige Wertschätzung, sein gegenwärtiges System ändern [1]). In dergleichen Fällen hat das höhere ethische Bewufstsein aber noch keinen festen Fufs gefafst; sonst könnte die Peinlichkeit des geteilten Zustandes nicht das herrschende Motiv werden. Es wird nicht böse gehandelt mit vollem und klarem Bewufstsein, dafs es böse ist [2]).

---

[1]) Vgl. Psychologie. VI F, 2 (Schlufs).

[2]) Erst in der neuesten Zeit haben grofse Dichter das Böse mit feinerer und tieferer Psychologie geschildert als der, die dem gewöhnlichen Teufelstypus zu Grunde liegt, den sogar Shakespeare in seinem Richard III. und seinem Jago gar zu sehr nachgebildet hat. In erster Reihe steht hier der Anfang von Dostojewskis Raskolnikow. Ich mufs aber auch auf eine einzelne Replik in Ibsens „Rosmersholm“ verweisen. Die Schilderung des Charakters der Rebekka zu verteidigen, das kann ich nicht übernehmen; eine einzelne Replik ist aber meisterhaft. „Es gibt doch wohl zwei Arten von Willen in einem Menschen, sollt' ich meinen! Ich wollte Beate weg haben. Auf irgend eine Weise. Ich glaubte aber nie, dafs es dennoch kommen würde. Bei jedem Schritt vorwärts, den ich versuchte und wagte, war es mir, als ob etwas in mir schrie: Nun nicht weiter! Keinen Schritt weiter! — Und da konnte ich es dennoch nicht nachlassen. Ich mufste noch ein ganz kleines Stückchen versuchen. Nur noch ein einziges. Und dann noch eins — und immer noch eins. — Und da geschah es. — Auf die Weise

Die theologische Vorstellung von einer „Sünde wider den Heiligen Geist“ enthält deshalb eine psychologische Unmöglichkeit. Luther bezeichnet dieselbe in einer Predigt über dieses Thema als eine „Teufelssünde, die, wenn sie gleich öffentlich überweiset ist, dennoch nicht will überweiset sein“ [1]). Wenn man sich aber nicht überzeugen lassen will, wie kann man dann überzeugt sein? Solange man sich nicht überzeugen lassen will, mufs ja doch ein Teil des Gemüts übrig sein, den die Überzeugung nicht mit voller Wirkung durchdrungen hat; wie könnte sonst ein solcher Wille entstehen? — Luther sagt: „Wenn einer dahin gerät, dafs er nichts hören noch sehen will, dazu seine Lästerungen verteidigen, so ist ihm nimmer zu raten noch zu helfen.“ Wer sich verteidigt, der beruft sich aber ja doch auf Gründe, der erkennt also noch die Gewalt der Wahrheit an, nur erkennt er nicht als Wahrheit, was seine Gegner so benennen. Hier ist also noch etwas Gutes zurück. Gar keine Wahrheit anerkennen, das würde das durchaus Teuflische sein; dies würde aber zuletzt zu vollständiger Sinn- und Gedankenlosigkeit und vollständiger Ohnmacht führen. Absolut konsequente Bosheit wäre also absolute Dummheit, und der Volksglaube hatte den richtigen Instinkt, als er den bösen Teufel in den dummen Teufel verwandelte [2]).

3. Einen Schritt weiter als die Verblendung liegt die Verstocktheit. Aber auch diese ist nicht mit der bewufsten Bosheit eins. Verstocktheit ist Verblendung, die sich festgesetzt hat, die in Fleisch und Bein übergegangen ist, so dafs eine Änderung des Charakters äufserst schwierig

geht so was zu.“ — Ein Dichter geringeren Ranges würde sie als einen Teufel geschildert haben, der mit vollem Bewufstsein seinen Plan legte und die vielen kleinen Nadelstiche, die ans Ziel führen sollten, klug berechnete.

[1]) Luther setzt hinzu: „Diese Sünde hätte ich zuvor nie gemeinet, dafs sie in der Welt wäre, als ich ein gelehrter Doktor war“. Später befürchtete er aber, die Papisten, die dahin gerieten, dafs sie nichts wider die rechte Lehre sagen könnten, würden in dieser Sünde stecken bleiben. (Irmischer: Luthers deutsche katechetische Schriften III. S. 77 f.) — Als gelehrter Doktor war Luther ein besserer Psycholog, denn als grofser Agitator.

[2]) Schon in der altpersischen Religion tritt dieser Zug hervor: Ahriman hat in seiner Unwissenheit keine Ahnung davon, dafs Ormuzd, die gute Gewalt, existiert, und nach Entdeckung dieser Gewalt unterschätzt er sie, ebenfalls aus Unwissenheit. Edv. Lehmann: Religion og Kultur i Avesta. Kopenhagen 1896. S. 19.

wird. Es würde indes unberechtigt sein, eine solche Verstocktheit als mit Unverbesserlichkeit gleichbedeutend zu betrachten. Unsere Erziehungskunst, sowohl die individuelle als die soziale, ist wohl kaum so weit vorgeschritten, dafs wir einen Menschen für absolut unverbesserlich erklären dürfen. Unsre Kunst und unsre Mittel sind vielleicht nicht genügend. Bisher ist aber auf diesem Gebiete weder so viel Kraft noch so viel Klugheit eingesetzt, wie die Menschheit auf anderen Gebieten eingesetzt hat. Man hat sich damit begnügt, dergleichen Individuen in ein „Zuchthaus" zu stecken und ihnen die Hölle des Jenseits in Aussicht zu stellen. Die Kunst und das grofse, geduldige Menschlichkeitsgefühl, die allein die hier vorliegenden Hindernisse besiegen hönnen, sind erst im Werden begriffen[1]).

[1]) Vgl. hierüber ausführlicher meine Ethischen Untersuchungen. S. 73—81. (The law of relativity in Ethics. Journal of Ethics. I p. 54—60.)

VII.

DIE THEORIE DER WOHLFAHRT.

In den drei zunächst vorhergehenden Kapiteln beschäftigten wir uns mit der Grundlage der Ethik. Wir gehen jetzt zur näheren Feststellung und Beleuchtung des den Inhalt der Ethik bestimmenden Prinzips über. Der Grundlage, auf welche wir uns hier gestellt haben, entspricht, wie früher gezeigt (III, 10—15), nur ein einziges Prinzip dieser Art, nämlich das Prinzip der Wohlfahrt. Dieses gibt die allgemeine Antwort auf die Frage: Was ist das Gute?

Aus mifsverstandenem idealistischem Interesse hat man oft übersehen, dafs der Begriff des Guten ein rein formeller Begriff ist, und hat mit ihm einen gewissen Kultus getrieben, ohne eine nähere Bestimmung desselben zu geben. Das wahre Gute, meinte man, müsse das an und für sich Gute sein, dessen Wert von nichts anderem abhängig sei. Was ist das aber, das seinen Wert an sich selbst hat? Welcher Inhalt genügt dieser Bedingung?

Wie früher entwickelt, mufs diese Frage von den verschiedenen ethischen Standpunkten aus auf verschiedene Weise beantwortet werden. Wenn eine uninteressierte und universelle Sympathie für die ethische Wertschätzung bestimmend ist, so kann nur dasjenige gut sein, was die Wohlfahrt bewufster Wesen erhält und erhöht, ihre Lust vermehrt oder ihren Schmerz vermindert. Jede Handlung, die in dieser Richtung wirkt, ohne fernere Wirkungen in entgegengesetzter Richtung herbeizuführen, ist hierdurch berechtigt, jede Handlung, von welcher das Gegenteil gilt, ist verwerflich.

Die Ethik arbeitet hier nur weiter an dem, was von der Hand der Natur eingeleitet wurde. Denn im grofsen und ganzen ist das Lustgefühl an den gesunden und natürlichen Gebrauch der Kräfte und an das gebunden, was das Leben erhält und fördert, das Unlustgefühl an das Gegenteil. Schmerz ist ein Anzeichen beginnender Auflösung des Lebens[1]). Wenn die Ethik unser Wollen und Handeln nach dem Grade schätzt, in welchem die Lust den Schmerz besiegt, so arbeitet sie — wegen des engen Zusammenhangs der Lust mit dem Leben, des Schmerzes mit dem Tode — an der Entwickelung des menschlichen Lebens, der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte, in so reichem Mafse und auf so harmonische Weise, wie es nur irgend möglich ist. Die ethischen Probleme betreffen deswegen auch die Wertschätzung der Lust und des Schmerzes der einzelnen Augenblicke im Verhältnis zur Lebenstotalität des Individuums, und der Lust und des Schmerzes der einzelnen Individuen im Verhältnis zur Lebenstotalität der Gattung. Nur so weit, wie diese Wertschätzung möglich ist, läfst sich die Wertschätzung der Willensakte und Handlungen begründen und hat das ethische Handeln einen bestimmten Inhalt. Jeder Willensakt und jede Handlung ist wie ein ins Wasser geworfener Stein; die Bewegung pflanzt sich in gröfseren oder kleineren Kreisen fort, und die Wertschätzung beruht darauf, wie die Handlung in das Leben und Fühlen bewufster Wesen eingreift. Wie die theoretische Wissenschaft eine Naturerscheinung durch eine andere erklärt, so schätzt die Ethik das eine Gefühl nach anderen Gefühlen: die Befriedigung, die der Handelnde bei seinem Wollen und Handeln fühlt oder durch dasselbe erlangt, ist nur dann unbedingt gut zu nennen, wenn die Wirkungen der Handlung nicht störend in das Lustgefühl andrer Wesen eingreifen. Jeder solche Eingriff mufs gerechtfertigt werden, indem er als notwendiges Mittel zu einer um so gröfseren Wohlfahrt des Leidenden selbst oder andrer Menschen nachgewiesen wird.

Wohlfahrt ist ein dauerhafter Zustand des Lustgefühls. Sie läfst sich vielleicht nur durch einen durch Schmerzen und Entbehrungen führenden Entwickelungslauf erreichen; sie ist aber das Ziel, um dessentwillen Schmerzen und Entbehrungen ertragen werden. Man braucht kein Optimist zu

---

[1]) Psychologie. VI. D.

sein, um die Wohlfahrt als objektives Prinzip der Ethik anzuerkennen. Denn hiermit ist gar nichts darüber gesagt, wie leicht das Ziel zu erreichen sei, oder in welchem Grade es sich überhaupt erreichen lasse. Sollte der Pessimismus recht haben, sollte alles Lustgefühl, alles Glück eine Illusion und schmerzliche Brunst und Bedürfnis unser aller Innerstes sein — so wäre hiermit das Prinzip der Wohlfahrt doch nicht gestürzt. Es würde dann die Aufgabe vorliegen, möglichst grofse Linderung zu schaffen, und diese Linderung wäre dann die einzige erreichbare Wohlfahrt.

Nur von einem absolut asketischen Standpunkt aus, d. h. von einem Standpunkt, welcher behauptete, der Schmerz sei an und für sich und in Ewigkeit der Lust vorzuziehen, läfst sich das Prinzip der Wohlfahrt bestreiten. Ein solcher Standpunkt läfst sich aber gar nicht durchführen; sogar der Asket plagt sich selbst und andre nur, um hierdurch gröfseres Lustgefühl zu schaffen. Jeder ethische Gedankengang führt zuguterletzt an einen Punkt, wo es sich zeigt, dafs der letzte Grund für die Billigung einer Handlung derjenige ist, dafs an irgend einem Orte in der Welt Lust erzeugt oder Schmerz getilgt wird.

Wie schon vorher bemerkt (III, 11), ist der Widerstand gegen dieses Prinzip teilweise Mifsverständnissen zu verdanken, welche durch Wörter verursacht wurden, und ich gebrauche zur Vermeidung solcher Mifsverständnisse daher lieber das Wort „Wohlfahrt“ statt „Glück“ oder „Nutzen“. — Unter „Glück“ denkt man sich oft etwas Zufälliges und Äufseres. „Glück (dänisch „Lykke“) wird es genannt,“ sagt P. E. Müller in seiner dänischen „Synonymik“, „wenn etwas Gutes uns widerfährt, das wir selbst nicht bewirken können.“ Diese beschränkte und äufserliche Bedeutung des Wortes macht dasselbe zur Bezeichnung dessen, was wir hier meinen, ungeeignet. Hier soll vorläufig keine Art und kein Grad des Lustgefühls ausgeschlossen sein; die Rangordnung der verschiedenen Lustgefühle wird sich erst vermittelst der folgenden spezielleren Untersuchungen feststellen lassen. An und für sich mufs aber jede Ethik, von der die Sympathie als Schätzungsmotiv anerkannt wird, es auch als wertvoll betrachten, dafs man anderen Menschen Güter zufliefsen läfst, die sie selbst nicht auszuwirken vermögen; könnten sie selbst die Güter auswirken, so wären sie ja keiner Hilfe bedürftig. — Bei „Nutzen“ denkt man

leicht an das, was etwas anderem als Mittel dient, an und für sich also keinen Wert hat. Dieses Wort ist ein Geschäftsausdruck und hat in vieler Menschen Ohren einen üblen Klang, nur weil es nicht feierlich genug ist. Kehrt man sich aber mit überspannter Indignation von dieser schlichten Prosa ab, so übersieht man leicht, dafs das „an und für sich Wert haben" nichts anderes bedeuten kann, als das unmittelbare Mittel zur Befriedigung eines Gefühlsdranges zu sein. Als letzten Mafsstab finden wir stets wieder die Lust oder den Schmerz eines oder mehrerer bewufsten Wesen. — Unter Wohlfahrt verstehe ich das „wahre" Glück oder den „wahren" Nutzen, indem ich es den folgenden Abschnitten überlasse, ihre Bedingungen näher darzulegen.

2. Der allgemeine Begriff der Wohlfahrt enthält indes einige Schwierigkeiten, die wir schon hier hervorheben müssen [1]).

Läfst sich ein dauerhafter Zustand des Lustgefühls nicht auf sehr verschiedenen Stufen der Entwickelung und auf sehr verschiedenen Wegen erreichen? „Wahres", oder besser wirkliches Glück kann ja nichts andres bedeuten als völlige Befriedigung aller Bedürfnisse, die gefühlt werden können. Und das Bedürfnis, das man fühlt, richtet sich nach der Natur, die man nun einmal hat. Mufs nicht die Wohlfahrt oder das Glück des einen ebenso hoch stehen als das des anderen, da ja jeder für sich nicht mehr erreichen kann als Befriedigung seiner Bedürfnisse, und da der eine natürlich keine Befriedigung eines Bedürfnisses nötig hat, das nicht er selbst, sondern ein andrer fühlt? Wie kann nun das Prinzip der Wohlfahrt einen Mafsstab für die Wertschätzung der Lustgefühle verschiedener Stufen und verschiedener Wesen abgeben?

Und zweitens: Führt die Entwickelung der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte, führt die gesamte Kulturentwickelung wirklich zur Wohlfahrt? Durch die Kultur werden allerdings die der Gattung zur Verfügung stehenden Mittel vermehrt und Fähigkeiten und Geschicklichkeiten

[1]) In meinen Ethischen Untersuchungen, S. 24—42 (The Monist. I. p. 529—543), habe ich die verschiedenen Einwürfe, die sich gegen das Wohlfahrtsprinzip könnten erheben lassen oder erhoben worden sind, zum Teil etwas ausführlicher und von einer etwas anderen Seite als im Folgenden erörtert.

ausgebildet, die früher nicht vorhanden waren. Werden nicht zugleich aber auch die Bedürfnisse, sowohl die materiellen als die ideellen, vermehrt, und folglich die Möglichkeiten der Entbehrung, des Schmerzes und der Disharmonie? Selbst die Entwickelung und Erweiterung der Sympathie und des Pflichtgefühls bedrohen ja die Wohlfahrt, da man hierdurch an viel mehr Stellen verwundbar wird, gröſsere Forderungen an sich selbst und andere stellt und nicht so leicht Frieden und Ruhe des Gemüts findet!

Diese beiden Fragen werde ich, jede für sich, untersuchen.

3. Stuart Mill hat gesagt: „Es ist besser, ein unbefriedigter Mensch als ein zufriedenes Schwein, besser, ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Thor zu sein." Er begründet diese Behauptung dadurch, daſs, selbst wenn das Schwein und der Thor das Gegenteil meinten, ihr Urteil abgewiesen werden müſste, weil sie keine Kenntnis des höheren Standpunktes besitzen, von welchem der Mensch und Sokrates das Leben betrachten, während der Mensch die Bedürfnisse des Schweines kennt und Sokrates den Thoren durchschaut. Man müsse sich nach dem Urteil derjenigen richten, welche beide Arten von Bedürfnissen kennten und deswegen eine Wertschätzung derselben anstellen könnten[1]).

Ich muſs indes für das Schwein und den Thoren ein Wörtlein einlegen. Die Schwierigkeit ist gröſser, als Mill glaubt. Der Mensch kennt allerdings die Bedürfnisse des Schweines, und es wird Sokrates nicht schwer fallen, sich in die des Thoren zu versetzen. Der Mensch hat aber nicht die Bedürfnisse des Schweines, Sokrates nicht die des Thoren als alleinherrschende Bedürfnisse, und doch kommt es in diesem Zusammenhang gerade hierauf an. Der Mensch kann sich nicht zum Schwein machen, ohne aufzuhören, Mensch zu sein[2]), und Sokrates wird sich kaum dergestalt mit dem Thoren identifizieren können, daſs die Sokratischen Bedürfnisse ganz wegfallen sollten. Wenn nun

---

[1]) Stuart Mill: Utilitarianism. — Einen ähnlichen Gedankengang findet man schon bei Platon (Der Staat, 9tes Buch).

[2]) Wäre dies thunlich, so würde der Genuſs vielleicht um so gröſser werden, wenn nämlich die Studenten im „Faust" recht haben mit den Zeilen:

Uns ist ganz kannibalisch wohl,
als wie fünfhundert Säuen.

das Schwein völlige Befriedigung aller seiner Bedürfnisse erreichen kann, ist sein Glück dann nicht gröfser als das des Menschen, dessen Wünsche und dessen Trachten nie ganz erfüllt werden? Und der Thor, der nicht viele Gedanken hegt und keine grofsen Forderungen an das Leben stellt, ist der nicht glücklicher als Sokrates, der sein langes Leben damit zubringt, sich selbst kennen zu lernen und andre zu wecken, um zuletzt zu erklären, der Tod sei eigentlich besser als das Leben?

Es handelt sich hier ja nicht um eine bestimmte Summe äufserer Güter, sondern um Güter, die wirklich für dieses bestimmte Wesen Güter sind. Eine und dieselbe Summe Geldes kann dem einen ein grofser Gewinn, dem andern eine unbedeutende Kleinigkeit sein. Es ist ein psychologisches Hauptgesetz, dafs der Grad eines Gefühls durch die im Gesamtzustande des Individuums erzeugte Veränderung bestimmt wird.

Endlich hat derjenige, welcher völlige Befriedigung seiner Bedürfnisse gewonnen hat, kein Motiv, seinen Zustand mit demjenigen andrer Menschen zu vergleichen. Dafs das Schwein sich nicht vom Menschen, der Thor sich nicht von Sokrates genieren läfst, kommt natürlich von Mangel an Vermögen her. Aber auch wo die intellektuellen Bedingungen eines solchen Vergleichs vorhanden sind, wird man keinen Stachel beim Vergleich fühlen, kein Bedürfnis haben, über seinen Zustand hinaus zu kommen. Es wird gehen, wie in Dantes Paradies, wo es verschiedene Stufen der Seligkeit gibt, wo aber der Gedanke an die höheren Stufen den auf den niederen Stufen Stehenden keine Unruhe verursacht, weil ihr „Wille beruhigt ist, der nur wünschen läfst, was jetzt sie haben“. Der Dichter setzt fort:

> Da ward mir klar, wie jeder Ort im Himmel
> Ist Paradies, wenn auch nicht gleichermafsen
> Des höchsten Gutes Gnade drauf sich senket.
>
> (Dante: Das Paradies. III.)

In Dantes Paradies ist daher alles Streben und alle Entwickelung vorbei. Wird es aber überall so gehen? Und wie läfst sich das Prinzip der Wohlfahrt bei einem Vergleich der Zustände verschiedener Wesen zu Grunde legen, wenn diese, jeder für sich, den Charakter vollkommner Zufriedenheit tragen?

Nachdem ich nun das hier auftretende Problem so

scharf wie möglich gestellt habe, werde ich dessen Beantwortung versuchen.

Ebenso wie in der äufseren Natur keine absolute Ruhe zu finden ist, sondern überall Bewegung unter verschiedenen Gestalten, ebenso ist auch die Wohlfahrt als absolute Befriedigung jedes Bedürfnisses jedes Wesens nur annähernd möglich, und jede Annäherung an dieselbe wird Anfechtung unterworfen sein. Dies liegt darin, dafs jedes Wesen äufsere und innere Veränderungen erleidet. Die Natur und das Leben stehen nicht still, sondern sind fortwährend sowohl im Individuum als aufserhalb desselben thätig, und diese Veränderungen werden neue Bedürfnisse erregen und neue Aufgaben stellen.

Was die äufseren Veränderungen betrifft, bedarf es keines näheren Nachweises. Wir suchen stets vergeblich, uns in ein idyllisches Dasein zurückzuziehen. Früher oder später wird das Idyll durch Veränderungen in der Aufsenwelt unterbrochen, welche zu neuen Anstrengungen und Arbeiten nötigen.

Und mit den äufseren Veränderungen gehen die inneren zusammen. Vorstellungen des Neuen und Fremden werden sich nicht auf die Dauer fernhalten lassen und werden Gefühl und Willen in Bewegung setzen. Wenn wir unsere psychologischen Gesetze auf die Verhältnisse in Dantes Paradies anwenden dürfen, so wird in den Seligen zugleich mit Vorstellungen von den höheren Lebensstufen auch das Trachten und die Sehnsucht nach Erreichung derselben entstehen. — Und auch wenn keine neuen Vorstellungen entstehen und wirken, so wird das Gefühl doch des Gegensatzes und der Abwechselung bedürfen, um sich frisch und lebhaft zu erhalten. Gleichförmigkeit und Wiederholung machen schlaff und schwach. Deshalb bedarf das Idyll als Kunstart der Andeutung eines gröfseren, mannigfaltigen und bewegten Lebens im Hintergrunde, um von Wirkung sein zu können. So wird in Goethes „Hermann und Dorothea“ der unruhige Hintergrund durch den Krieg und dessen Wirkungen gebildet[1]). — Endlich wird, wenn die Einförmigkeit und

[1]) Nachdem Schiller in dem grofsartigen Gedichte „Das Ideal und das Leben“ den Übergang aus dem schweren Kampf mit der Wirklichkeit in die ideale olympische Harmonie geschildert hatte, hegte er den Plan, ein Idyll, die Schilderung eines über allen Streit

Wiederholung nicht zum Rückgang und zur Erschlaffung führen, naturgemäfs ein Bedürfnis der Bewegung und Thätigkeit entstehen. Wir bewegen uns ja nicht allein, um bestimmte Zwecke zu erreichen, sondern auch, blofs um unsere Kräfte zu gebrauchen und der angesammelten Energie Abflufs zu verschaffen. Dieses Bedürfnis der Bewegung wird wachsen, je mehr Kräfte gesammelt werden, je länger die Ruhe dauert. Die hierdurch erzielte Thätigkeit wird neue Erfahrungen und somit neue Kämpfe herbeiführen.

Wirken diese Ursachen auch nicht in dem Einzelnen, der den Zustand eines gewissen Gleichgewichts erreicht hat, so werden sie doch in der Gattung und zwar nach Verlauf weniger Generationen wirken. Es wird sich zeigen, dafs jede Erreichung eines Zweckes, wenn kein Rückgang oder keine Auflösung eintritt, nur der Anfang der Aufstellung eines neuen Zweckes ist. Wohlfahrt ist daher eine Illusion, wenn man einen passiven, ein für allemal erzeugten Zustand darunter versteht. Sie mufs in Thätigkeit, in Arbeit, in Entwickelung bestehen. Dies liegt schon in dem Worte: Wohlfahrt kommt von wohl fahren — also in Bewegung, nicht in Ruhe sein. Wenn „fahren“ auch bezeichnen kann, sich in einem gewissen Zustand befinden, so ist dies wohl nur eine figürliche und uneigentliche Bezeichnung. Wohlfahrt als Ruhe kann nur den vorläufigen Abschlufs bedeuten, die Erreichung eines neuen Niveaus, auf welchem sich ein neuer Entwickelungsgang einleiten läfst. Unsere erste Definition der Wohlfahrt als eines dauerhaften Zustandes des Lustgefühls brauchen wir darum doch nicht zurückzunehmen. Was zurückgewiesen werden mufs, ist nur die Vorstellung eines passiven Zustandes. Thätigkeit ist ja doch auch ein Zustand ebensowohl als Ruhe. Einer natürlichen Illusion wegen denken wir unsere ferner liegenden Zwecke gern als ruhende Zustände. Wegen der Entfernung können wir die Mannigfaltigkeit, die sie

---

erhabenen seligen Daseins, zu verfassen. Er betrachtete dies als die höchste poetische Aufgabe. Er erblickte jedoch die Notwendigkeit, jedenfalls an den Streit und den Kampf des Menschenlebens zu gemahnen: „Die Hauptfiguren wären schon Götter, aber durch Hercules kann ich sie noch an die Menschheit anknüpfen, und eine Bewegung in das Gemälde bringen.“ (Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm v. Humboldt. Stuttgart und Tübingen 1830 S. 328.) — Der Plan wurde nicht ausgeführt.

enthalten, und die Aufgaben, die sie stellen, nicht erblicken. Aus dieser Illusion werden wir stets durch die wirkliche Erfahrung herausgerissen. Wir lernen verstehen, dafs nur dasjenige Glück, das im Arbeiten an dem Fortschritt des Lebens für uns selbst und andere Menschen gefunden wird, auf festen Boden gebaut ist.

Es ist hier ein bedeutungsvoller Parallelismus der Theorie der Wohlfahrt mit der Theorie des Gewissens (vgl. IV, 3—4). Keine derselben kann einen absoluten Abschlufs aufstellen, beide führen uns dagegen auf den Gedanken eines unabsehbaren Entwickelungsganges. Zugleich findet eine Wechselwirkung derselben statt. Denn je höhere Vorstellung man von dem hat, was zur Wohlfahrt gehört, um so mehr werden die Sympathie und das Gewissen geübt und entwickelt, da sie um so mehr Aufgaben zu behandeln genötigt werden. Und je feiner und schärfer die Sympathie und das Gewissen entwickelt sind, um so gröfsere Forderungen stellen sie an das, was (bei anderen Menschen und bei uns selbst) den Namen der Wohlfahrt verdienen soll. Der ist leicht zu befriedigen, dessen Auge abgestumpft und dessen Gesichtskreis eng ist.

Wenn grofse Geister oft von dem Glück, das sich in der Welt erreichen läfst, geringschätzend reden, so denken sie mehr an die passiven Zustände, welche die Zwischenräume zwischen Perioden grofser Thätigkeit ausfüllen, als an die Thätigkeit selbst, die sie zu grofsen Geistern gemacht hat. Es ist psychologisch verständlich, dafs sie während der Perioden der Thätigkeit, da das Leben sich stark in ihnen regte, nicht an ihren eignen Zustand dachten, sondern ganz von der Arbeit für ihr Werk in Anspruch genommen wurden. Es ist immer eine mifsliche Sache, wenn die Aufmerksamkeit von dem Gedanken an den Zweck auf das Lustgefühl hinüberschlüpft, das dessen Erreichung schenken kann[1]). Hierdurch wird getrennt, was nicht getrennt werden sollte, und der Zustand wird aus einem aktiven in einen passiven verändert. In demselben Augenblick, da man sich fragt, ob man glücklich ist, isoliert man sich leicht von dem Inhalt, in dem und für den man lebt. Diese Frage erscheint deshalb gar nicht, solange man von diesem Inhalt ganz erfüllt ist; ihr Erscheinen deutet beginnenden

---

[1]) Psychologie. VII. B, 1a; 3.

Zweifel an. Es gilt ja von aller ethischen Reflexion, von aller Erkenntnis des Guten und Bösen, dafs sie das Aufhören des paradiesischen Zustandes voraussetzt (nicht aber, wie in der alten Erzählung: herbeiführt). Die Reflexion kann natürlich von aufsen angeregt werden — von dem, der die Schlange ins Paradies bringt. Dann wird aber vorausgesetzt, dafs sie in anderen Menschen erwacht ist, und sie wird nicht wirken, wo nicht vorher eine beginnende Disharmonie stattfand. Das Glück ist Expansion, nicht aber Reflexion, oder — um eine Äufserung von Ludvig Feilberg anzuwenden — es bewegt sich in gerader, nicht in kreisförmiger Linie. In gewissem Sinne kann man daher sagen: wir kennen das Glück erst recht, wenn es geschwunden ist. Das Trachten nach Glück wird dann ein Trachten, auf einer höheren Stufe wiederzuerzeugen, was wir auf einer früheren Stufe gekannt haben. Und je mehr die Thätigkeit selbst mit Lustgefühl verbunden ist, je weniger Mittel und Zweck — das Trachten nach Glück und das Glück selbst — aufsereinander fallen, um so fester ist die Wohlfahrt begründet. Ein vollständig und ein für allemal erreichter Zweck ist nicht mehr im stande, den Thätigkeitstrieb zu erregen, und das mit der Vorstellung von demselben verknüpfte Gefühl kann daher weder so stark noch so lebhaft werden, wie das durch die Vorstellung von einem Zweck bedingte, der sich in immer höherem Grade und in immer gröfserer Ausdehnung verwirklichen läfst.

Das Höchste, was wir uns denken können, ist ein Fortgang, in welchem jeder einzelne Schritt als ein Gut gefühlt wird, weil er unsere Kräfte in Bewegung setzt, ohne sie über ihr Vermögen anzuspannen.

Hierdurch sind wir zur zweiten der aufgeworfenen Fragen geführt, zur Frage nach der ethischen Bedeutung der Kulturentwickelung.

4. Wohlfahrt besteht in Thätigkeit, aber darum ist doch nicht alle Thätigkeit förderlich. Durch diesen einfachen Satz ist das Verhältnis zwischen Ethik und Kultur vorläufig bezeichnet. Die Kultur ist der weitere Begriff, die Ethik der engere. Alles ethische Streben ist Kulturthätigkeit, aber nicht alle Kulturthätigkeit ist ethisch.

Unter Kultur verstehen wir die Bearbeitung des von der Natur gegebenen Stoffes. Es lassen sich indes zwischen Natur und Kultur keine festen Grenzen ziehen. Was von

einem Gesichtspunkte aus Kultur ist, wird von einem anderen Gesichtspunkte betrachtet Natur. Denn was die eine Generation mühselig erzeugt, ist für die folgenden eine gegebene Grundlage. Nicht einmal in der Tierwelt finden wir immer das reine und bloſse Naturleben. Der Vogel hat sein Nest, das er sich selbst gebaut, und der Fuchs seinen Bau, den er selbst gegraben hat. Und auſserdem hat jede Generation in ihrer Natur ein Erbtum von der Erfahrung und der Thätigkeit früherer Generationen.

Der Begriff „Kultur" ist an und für sich ein rein formeller Begriff. Bearbeitung und Wirksamkeit sagen uns nichts darüber, ob zum Nutzen und Fortgang gearbeitet und gewirkt wird. Das sogenannte Kulturbewuſstsein kann oft eine herzlose Freude beim Anblick der vielen thätigen Räder, der vielen sich kreuzenden Fäden sein, die zu einem sinnvollen Gewebe verknüpft werden. Man denkt dann weder daran, was durch all dieses erreicht wird, noch an diejenigen, welche unter den rollenden Rädern zermalmt werden. Welchen Wert hat eigentlich die ganze rastlose, von einer Generation nach der anderen fortgesetzte Arbeit? Unsere Geschicklichkeiten und unsere Bedürfnisse steigen; wäre es aber nicht besser, dieser neuen Geschicklichkeiten und dieser neuen Bedürfnisse überhoben zu werden, wenn die Wohlfahrt sich auf einfachere und leichtere Bedingungen erreichen lieſse? — Wir werden durch diese Frage wieder an die erste im Begriffe der Wohlfahrt liegende Schwierigkeit gemahnt. Die beiden Schwierigkeiten, die uns dieser Begriff darbietet, stehen in so enger Verbindung miteinander, daſs die Überwindung der zweiten die Fortsetzung der Überwindung der ersten bildet. Von der Wohlfahrt als passivem Zustande muſsten wir zu der Wohlfahrt als Thätigkeit übergehen; hier erweist sich aber wieder eine nähere Begrenzung als notwendig.

Diese Begrenzung ist mit der allgemeinen Theorie von dem Zusammenhang des Lustgefühls mit dem gesunden, natürlichen, das Leben entwickelnden Gebrauch der Kräfte gegeben. Die Thätigkeit hört auf, Wohlfahrt zu sein, wenn sie entweder die Kräfte übermäſsig anspannt, oder wenn die Kräfte zerstreut und zersplittert werden, oder wenn die Anwendung der Kräfte einseitig in einer einzelnen Richtung auf Kosten anderer wichtigen Richtungen geschieht. Wo der

Widerstand gröfser ist, als zur Entfaltung der Kräfte notwendig, da werden Schmerz und Leiden entstehen; und solche schmerzhafte Thätigkeit läfst sich nur rechtfertigen als Übergang in einen Zustand, in welchem ein harmonischeres Verhältnis zwischen den äufseren und den inneren Bedingungen erzielt ist. Wenn die Kräfte nicht zuletzt auf einen gemeinsamen Zweck gesammelt werden, wird das Leben in Bruchstücke aufgelöst, und es wird kein totales Lebensgefühl möglich. Und schliefslich wird sich, wenn einige Kräfte auf Kosten anderer geübt werden, ein Mifsverhältnis zwischen dem Inneren und dem Äufseren zeigen; die einseitig entwickelten inneren Kräfte werden den von den äufseren Lebensverhältnissen gestellten mehrseitigen Forderungen nicht entsprechen. In diesen drei Beziehungen kann die Kulturentwickelung sich irre führen lassen. Sie hat die Tendenz, die Bahn jeder neuen dargebotenen Thätigkeitsrichtung einzuschlagen, indem sie sich durch die augenblickliche Befriedigung, die hierdurch zu gewinnen ist, leiten läfst. Es liegt in der Kulturthätigkeit etwas Blindes und Rücksichtsloses, was mit ihren Vorzügen und mit ihren Mängeln in Verbindung steht. Sie läfst nicht gern irgend eine Möglichkeit unversucht; sie streckt ihre Fühler nach allen Richtungen aus; hierdurch werden bedeutungsvolle Erfahrungen gemacht, sie kann hierdurch aber auch den einzelnen Individuen und der Gattung Disharmonie und Leiden verschaffen.

Die Kultur ist nicht Gegenstand einer Wahl. Sie ist die Fortsetzung der Naturentwickelung und läfst sich ebensowenig aufhalten wie diese. Das Bedürfnis rastloser Entwickelung, das Bedürfnis, neue Bahnen zu versuchen, Spezialitäten auszubilden und verschiedenartige Formen zu erzeugen, ist in der Hand der Natur das grofse Mittel, um das fortgesetzte Bestehen lebender Wesen zu ermöglichen, wenn diese auf einem verhältnismäfsig kleinen Raum in gar zu hohem Grade zunehmen. Die Differenzierung und die Rastlosigkeit entspringen aus der Dichtigkeit der Bevölkerung[1]). Weil die Kulturentwickelung, wie sie thatsächlich stattfindet, eine Naturnotwendigkeit ist, folgt doch

---

[1]) Vgl. Ch. Darwin: The Variation of Animals and Plants under Domestication. London 1868. I. S. 5—7. — E. Durkheim: De la division du travail social. Paris 1893. S. 282—294.

nicht, dafs sie bewundernswert sei. Die Ethik fühlt nicht eben Bewunderung für eine Weltordnung, in welcher keine Entwickelung möglich scheint ohne Überspannung der Kräfte, ohne Einseitigkeit und Zersplitterung im Gebrauch der Fähigkeiten. Sie ist nicht so hartherzig, dafs sie über dem anscheinend Glänzenden der äufseren Resultate die Angst und den Schmerz, den Schweifs und das Blut, wodurch diese errungen sind, vergessen könnte. Sie fordert deshalb, dafs die schweren Lasten erleichtert, die zersplitterten Kräfte gesammelt und alle wertvollen Fähigkeiten entwickelt werden. Die Forderungen, die sie auf diese Weise an die Kulturentwickelung richtet, sind mit denjenigen verwandt, welche sie an das menschliche Wollen und Handeln überhaupt richtet (III, 20). Durch Einsicht in die Bedingungen der Kulturentwickelung sucht sie Mittel zu finden, um zu ändern, zu sänftigen und zu humanisieren, so dafs Kultur und Wohlfahrt in möglichst enge Beziehung gebracht werden können. Sie ist nicht so sentimental und kurzsichtig, dafs sie vergessen sollte, wie Fortgang nur durch Anstrengung und Leiden eintreten kann. Nur in der Teilnahme an der Kulturarbeit findet sie eine wirkliche Aufgabe und einen wirklichen Inhalt des Willenlebens. Und namentlich sieht sie ein, dafs die persönlichen Eigentümlichkeiten erst durch die Kulturentwickelung und durch die somit herbeigeführte Differenzierung zur Entfaltung und Anwendung kommen. Allerdings wird jeder Einzelne mehr von den anderen Menschen abhängig; diese gegenseitige Abhängigkeit geht aber Hand in Hand mit gegenseitiger Ergänzung und mit einem Sichanschliefsen, das inniger wird, als es möglich ist, solange die Teilung der Arbeit nicht in Kraft getreten ist. Sowohl die Mannigfaltigkeit als der Zusammenhang kann jetzt gröfser und fester werden. Dies kann die Kultur bewirken — sie hat aber Nebenwirkungen, die sie oft an der Entfaltung aller ihrer glückbringenden Wirkungen hindern.

Die ethische Hauptaufgabe der Kultur gegenüber ist die, einzuschärfen, dafs das Leben nicht zum blofsen Mittel zur Lösung unpersönlicher Aufgaben gemacht werden darf. Die Kultur ist ein Mittel für die Persönlichkeiten, nicht umgekehrt. Das persönliche Leben darf weder in fruchtlosem Kampfe gegen unüberwindlichen Widerstand vergeudet noch durch allzu grofse Mannigfaltigkeit oder Einseitigkeit zersplittert und beengt werden. Die Kultur enthält

die Möglichkeit, dafs die Menschen sich höhere Zwecke setzen und mit ihren höheren Zwecken wachsen können; diese Möglichkeit will die Ethik benutzt wissen. Die Schwärmerei für den Naturzustand ist unethisch, wenn sie zum Aufgeben der Arbeit führt. Ein dürftiger Inhalt läfst sich leicht ordnen: wo keine Verschiedenheiten und Gegensätze sind, da ist es gar leicht, geistige Disharmonie fernzuhalten. Oft kann allerdings eine Beschränkung der Bedürfnisse die einzige Möglichkeit sein, den Sieg über die Hindernisse davonzutragen. Oft aber kann gerade der Umstand, dafs Mangel und Entbehrung gefühlt werden, neue Kräfte erwecken und hierdurch eine Befriedigung ermöglichen, die sonst nicht möglich gewesen wäre. Keine der beiden Behauptungen — dafs zur Erreichung der Wohlfahrt die Bedürfnisse beschränkt, oder dafs sie vermehrt werden müfsten — ist deshalb unbedingt wahr.

Dies kommt zur Verwendung, wenn die Frage entsteht, mit welchem Recht man die jezeitige Harmonie und das jezeitige Glück aufhebt, um die Menschen auf neue Wege in dem Gebiete der geistigen oder der materiellen Kultur zu führen. So, wenn wilde Völker aus ihrem „Naturzustand" gerissen werden, — wenn man das Kind seiner Illusionen beraubt oder neue Bedürfnisse in ihm erregt, — wenn man den Zweifel erweckt, wo vorher ein blinder, aber zuversichtlicher Glaube waltete. Die Entscheidung läfst sich in dergleichen Fällen nur mittels des Prinzips der Wohlfahrt treffen. Hat man die Gewifsheit, dafs auf dem neuen Wege eine neue Harmonie, eine neue Befriedigung zu erreichen ist, die festeren Boden und reicheren Inhalt hat als die vorhergehende, so ist es berechtigt, einzugreifen. Und dies wird Pflicht, wenn man einem Zustand des Nachtwandelns gegenübersteht, der für das schlafende Individuum selbst und für andere Menschen unheilvoll enden kann. Das Idyll des einen Menschen kann anderen Menschen Schaden und Schmerz verursachen oder allenfalls ihr Glück verringern. Es kann unbenutzte Kräfte geben, deren die Gattung bedarf, wenngleich das Individuum bisher kein Bedürfnis gefühlt hat, dieselben zu benutzen. Selbst wenn ein schmerzhafter Stofs zu deren Erweckung notwendig ist, kann es Pflicht sein, diesen zu geben. Es kann im einzelnen Falle äufserst schwer zu entscheiden sein, ob ein derartiger schmerzhafter Stofs anzubringen ist oder nicht. Die ethische

Berechnung wird nie zu völliger Sicherheit führen können: es mufs gewagt und ein Sprung ins Dunkle gemacht werden. Das Wohlfahrtsprinzip kann hier nur zum leitenden Gesichtspunkte dienen. Es widerstreitet ihm nicht, dafs gewagt wird; es widerstreitet ihm aber, dafs der Sprung ins Dunkle gewagt wird, wenn man nicht die Überzeugung hegt, dafs es jenseits des Dunkels Licht gibt. Das Verhältnis läfst sich durch eine Analogie beleuchten, die doch etwas mehr als eine Analogie ist. Es steht nicht im Widerspruch mit der Methode der Erfahrungswissenschaft, Hypothesen aufzustellen, wenn man nur in dem Bestreben ausharrt, diese Hypothesen durch die Erfahrung bestätigt zu finden. Jede Hypothese ist ein Wagnis; die Geschichte der Wissenschaft zeigt uns aber, dafs unsere Erkenntnis ohne dergleichen Wagnisse keine Fortschritte gemacht haben würde. Ebenso wird es eine Konsequenz des Wohlfahrtsprinzipes sein, dafs gewagt werden mufs — dafs nicht immer gewartet werden kann, bis die Erreichung glückbringender Wirkungen völlig verbürgt ist. Das Wohlfahrtsprinzip mufs es ausdrücklich zu einer bedenklichen Sache machen, die Reflexion und das Erwägen der Gründe für und wider gar zu grofse Bedeutung erlangen zu lassen, da hierdurch energisches und entschiedenes Handeln, das sich thatsächlich als von so grofser Geltung erweist, ausgeschlossen wird. Paul Hensel[1]) sagt in seiner Kritik des Utilitarianismus: „Der vorsichtige Utilitarianer wird sich einem Versuche gegenüber, der Gesellschaft ganz neue, unerprobte Bahnen anzuweisen, jedenfalls ablehnend verhalten müssen; denn ein jeder derartige Versuch zerstört zweifellos viel Glück, und es ist problematisch, ob er neues zu schaffen vermag.“ Eben das Wohlfahrtsprinzip bewegt uns aber, nicht allzu vorsichtig zu sein. Ein dänisches Sprichwort nennt die Vorsicht eine Bürgermeistertugend; es würde aber nicht mit dem Wohlfahrtsprinzipe übereinstimmen, wenn wir alle Bürgermeister wären, und sogar Bürgermeister können gar zu vorsichtig sein. Die Anhänger des Utilitarianismus haben oft, besonders in früheren Zeiten — wie überhaupt die Empiristen — die Bedeutung des Wagnisses, der Hypothese unterschätzt. Dies war aber eine entschiedene Inkonsequenz ihrerseits, und es

---

[1]) Ethisches Wissen und ethisches Handeln. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. Freiburg i. Br. 1889. S. 31.

läfst sich hierauf kein gewichtiger Einwurf gegen das Wohlfahrtsprinzip begründen. Wenn Hensel ferner äufsert: „Wo grofse Ideen miteinander in den Kampf treten, an den Wendepunkten der Geschichte, wo unter tausendfältigen Qualen eine neue Zeit zur Welt kommt, mufs der Utilitarianismus verstummen," — so übersieht er, dafs die grofsen Ideen in der Geschichte gerade stets auf eine höhere Lebensstufe hindeuten, auf ein Reich der Persönlichkeiten von vollkommenerer Art, als die bestehenden Gesellschaften zu verwirklichen vermochten, und dafs der Kampf nur im Vertrauen auf den gröfseren Wert der Güter, die dieses Reich bringen würde, gewagt wurde. Zugleich übersieht er aber, dafs die Geschichte ihre Resultate in der That weder auf den kürzesten noch den reinsten Wegen erreicht, und dafs man diese Wege nicht zu billigen braucht, weil man den Wert dessen behauptet, das durch deren Befolgung mittels vieler Verschiebungen erreicht wurde. Das Resultat heiligt die Methode nicht.

Wenn wir unser Betragen stets nach dem Drang und den Bedürfnissen richteten, welche die Menschen im gegebenen Augenblick haben, würden wir hierdurch das Niveau des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur senken. Das Prinzip der Wohlfahrt verlangt, dafs wir den Kampf mit Vorurteilen und mit der Trägheit nicht scheuen. Das Beste, was man für andre thun kann, ist oft, sie ganz einfach fühlen zu lassen, dafs sie in ihren Wünschen und Bedürfnissen noch zu niedrig stehen und keine hinlänglichen Forderungen stellen. So geht — um ein einzelnes Beispiel zu nehmen — der grofse Künstler oft seine einsame Bahn, von dem grofsen Haufen unverstanden oder sogar verkannt. Und dennoch folgt er, ohne vielleicht daran zu denken, dem Prinzip der Wohlfahrt, wenn er die Forderungen der Kunst streng wahrt. Er vermehrt das geistige Kapital der Gattung und schenkt derselben eine Kraft, die später in grofsen Kreisen wirken kann. Nur eine kurzsichtige Auffassung und Anwendung des Wohlfahrtsprinzips bleibt bei dem augenblicklichen Bedürfnisse stehen, statt auf die bleibenden Lebensbedingungen und die bleibenden Quellen neuen Lebens und neuer Thätigkeit Rücksicht zu nehmen. Goethe sagt (in einem Gespräch mit Eckermann): „Ich habe in meinem Berufe als Schriftsteller nie gefragt: was will die grofse Masse, und wie nütze ich dem Ganzen?

sondern ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte.“ Hätte er sich nach dem Geschmack und den Fähigkeiten des Publikums richten wollen, so würde er vielleicht gröfsere augenblickliche Wirkung erzielt haben, seine Werke hätten dann aber auch kürzeres Leben gehabt, und er wäre nicht der grofse Lehrmeister vieler Generationen geworden. — Über die Gröfse des Horizonts, der im einzelnen Falle bei der Erörterung des Wertes einer Handlung oder eines Strebens anzulegen ist, läfst sich ganz im allgemeinen nichts sagen. Mit der kräftigen Überzeugung, Bedingungen zu besitzen, um etwas auszurichten, verbindet sich gewöhnlich eine mehr oder weniger bewufste und zuversichtliche Appellation an das Urteil der Zukunft. Es mufs jedesmal ein Wagnis unternommen werden, wenn in den grofsen, uns unüberschaulichen Zusammenhang der Welt etwas Neues hineingefügt werden soll. Und selbst von der später erfolgenden Bestätigung durch die Erfahrung, die in der Geschichte den Wert des Wagnisses entscheidet, gilt es, dafs sie niemals völlig abgeschlossen werden kann, solange die geschichtliche Entwickelung andauert. Es wird stets von einer Umwertung die Rede werden können. Nietzsche verlangte sogar die Umwertung aller Werte. Dies heifst den Mund ziemlich voll nehmen; eine Grenze, bis wie weit die Umwertung, die fortwährend geschieht und geschehen mufs, auszudehnen wäre, läfst sich aber nicht im voraus angeben. Es wird deshalb unmöglich sein, ein absolut abgeschlossenes ethisches System zu bilden. Jede Wissenschaft, die der Notwendigkeit empirischer Bestätigung unterliegt, mufs zu jeder Zeit das Gepräge der Unvollendetheit tragen. Es ist daher kein entscheidender Einwurf gegen die hier zur Geltung gebrachte Auffassung der Ethik, dafs sie nur zu „empirischer Sicherheit“ führe[1]). Ebenso wie die menschlichen Schätzungsmotive sich in fortwährender Entwickelung befinden, ebenso wird auch stets eine ausgedehntere Anwendung der Prinzipien der Wertschätzung

---

[1]) Axel Hägerström: Undersökning af den empiristiska etikens möjlighet (Untersuchung über die Möglichkeit der empiristischen Ethik). Upsala 1895. S. 16. 122.

möglich sein. Wir sind fortwährend unterwegs — und nicht wir allein: die Welt, die gesamte Existenz ist vielleicht auch noch nicht fertig, sondern in ununterbrochener Entwickelung. Eben das ethische Streben ist ja ein Anzeichen, dafs die Welt nicht fertig ist. Ein Teil der Weltarbeit kann nur von Menschen ausgeführt werden — ein Teil der Entwickelung der Welt geschieht gerade durch das menschliche Handeln.

Die Wege, die das menschliche Handeln einschlägt, um seine Zwecke zu erreichen, sind daher nicht gleichgültig. Diese Wege werden um so vollkommner sein, je mehr die angewandten Mittel vom Geiste des Zweckes geprägt, oder wie jüngst Bruno Wille es ausdrückte, reine Mittel sind. Der bekannte Satz: Der Zweck heiligt das Mittel! geht von einem äufserlichen Verhältnisse zwischen Mittel und Zweck aus, das stets eine Unvollkommenheit andeutet. Je mehr das Mittel im Geiste des Zweckes, also an und für sich „heilig" ist, um so mehr ist der Zweck bereits erreicht, wiewohl wir uns noch unterwegs befinden: es ist eine Gesinnung erreicht, die uns bewegt, im Geiste des Zweckes zu wirken, und die also eine Antizipation des Zweckes ist. Der Satz, der Zweck heilige das Mittel, kann übrigens seine Berechtigung haben. Es kann Fälle geben, wo wir im Dienste eines Zweckes Dinge thun und thun müssen, die wir sonst nicht thun würden — nicht weil sie schlecht sind, sondern weil sie indifferent sind: was unter anderen Umständen keinen Wert für uns hat, erhält jetzt als Mittel Wert. Die moderne jesuitische Ethik beschränkt die Gültigkeit des Satzes auf derartige Fälle[1]). Hierzu kommen aber noch solche Fälle, in denen ein geringeres Übel verursacht werden mufs, um ein gröfseres Übel zu vermeiden. Wenn ein vor Hunger sterbender Mensch das Fenster eines Bäckerladens einschlägt und ein Brötchen nimmt, unternimmt er eine Handlung, die sich nur durch den Zweck heiligen läfst. Hierher gehört auch alle Erziehung durch das Strafeleiden. Dem Wohlfahrtsprinzipe gemäfs ist die Verursachung von Schmerz berechtigt und notwendig, wenn sie das einzige Mittel ist, um ein unentbehrliches Gut zu erreichen; dies ist aber auch der einzige Grund, der die Verursachung von Schmerz erlaubt

---

[1]) Cathrein: Philosophia moralis. S. 80.

machen kann. Natürlich wird das Entscheidende dann sein, ob der Zweck selbst „heilig“ ist; ist er dies nicht, so kann er das Mittel nicht heiligen. Sind es z. B. egoistische Zwecke oder Parteizwecke (kirchliche, politische, litteräre u. s. w.), die zu Grunde liegen, so wird der Satz bedenklich. Und selbst wenn der Zweck wirklich wertvoll ist, so vermag er doch nicht immer das Mittel zu heiligen. Die Anwendung eines Mittels kann Nebenwirkungen herbeiführen, die gröfseres Unheil anrichten, als das Aufgeben des guten Zwecks verursachen würde. Wer in edler Absicht einen Mord begehen wollte, würde durch eine solche Übertretung der elementaren Gesetze für das Leben der menschlichen Gesellschaft gewifs ein gröfseres Übel erzeugen, als er durch Erreichung seiner Absicht beseitigen könnte. Attentate treffen gewöhnlich nur die äufseren Folgen oder Symptome eines schlechten sozialen Zustandes, nicht aber die eigentliche Ursache, und tragen oft dazu bei, das Übel zu verschlimmern. Bedeutungsvolle Zwecke bedürfen zu ihrer Verwirklichung eines langen Entwickelungslaufes und werden oft gerade nur dann möglich, wenn keine Ubertretung der elementaren ethischen Gesetze stattfindet, die zu übertreten man sich im Bewufstsein der guten Absicht für berechtigt hält. Bessere soziale Zustände werden erreicht, wenn man auf den Charakter und die Denkart des Volkes wirkt, wenn man dessen Kräfte und Hilfsquellen entwickelt. Es steht zuletzt als ein psychologisches Problem da, wie die edle Absicht und das rohe oder grausame Mittel in derselben Seele nebeneinander wohnen können. Dies läfst sich wohl nur durch die tiefe Indignation erklären, die der Widerstand gegen den grofsen Zweck antrifft: aber Handlungen, die auf diese Weise entstehen, sind vielmehr aufzufassen als Symptome, als Äufserungen eines unglücklichen sozialen Zustands und der qualvollen Stimmung, die derselbe vielleicht in ideal-ethischen Naturen erregt hat, denn als Willensäufserungen, die einen vorbildlichen Charakter tragen und an „Heiligkeit“ Anspruch machen könnten. Und gerade hier liegen die Nebenwirkungen so aufserordentlich nahe: durch eine Motivverschiebung kann das, was anfangs nur mit Widerstreben als Mittel gewählt wurde, sich in der Seele ausbreiten und zuletzt der Hauptzweck werden. Was in rein idealer Form eingeleitet wurde, kann durch steigende Bitterkeit hindurch in blinder Gehässigkeit und Zerstörungs-

lust enden. Es ist ein gefährlicher Weg, den man betritt, wenn man damit anfängt, Mittel zu wählen, die erst „geheiligt“ werden sollen. Die Geschichte der Staatsstreiche und Attentate legt hiervon ein Zeugnis ab. — Aufser der unwillkürlichen gibt es auch eine willkürliche Verschiebung der Motive, wenn man nämlich „die Absicht verdreht“, um die Handlung, zu der man Lust hat, ausführen zu dürfen. Pascal beschuldigte die Jesuiten, die Erlaublichkeit solcher Handlungen zu lehren: obgleich Christus es verbiete, Böses mit Bösem zu vergelten, sollte es uns doch gestattet sein, unsere Feinde zu verfolgen, wenn wir es nur thäten — nicht um ihnen Böses zuzufügen, sondern — um unsere Ehre zu behaupten![1])

[1]) Lettres écrites à un provincial. VII.

VIII.

INDIVIDUELLE UND SOZIALE ETHIK.

1. Man hat die Ethik oft in die Lehre von den Gütern, die Lehre von den Pflichten und die Lehre von den Tugenden einteilen wollen, indem man in diesen drei Begriffen die wichtigsten Gesichtspunkte des Ethischen zu finden glaubte. Im Vorhergehenden sind alle drei Begriffe vorgekommen. — Der Begriff der Güter bildet sich, sobald vom praktischen Handeln die Rede wird; denn alles bewufste Handeln wird durch Zwecke bestimmt und erhält seinen Charakter durch solche. Ein Gut ist alles, was einem Bedürfnisse abhilft und ein Gefühl der Lust erregt. Ein Zweck, der nicht als ein Gut betrachtet wird, ist sich selbst widersprechend. Der Begriff „Gut" in seiner Allgemeinheit ist allen praktischen Wissenschaften gemeinsam; er kommt ebensowohl in der Nationalökonomie und der Rechtslehre vor als in der Ethik (III, 1. 14). — Der Begriff der Pflicht entsteht, sobald die Herbeischaffung von Gütern dem Menschen zur Aufgabe gemacht wird, und sobald die engere Rücksicht der höheren untergeordnet werden mufs, sobald der Mensch überhaupt durch Behauptung der höchsten Lebensinteressen in den einzelnen Augenblicken und unter den besonderen Verhältnissen die Übereinstimmung mit sich selbst bewahren soll. Vom Gesichtspunkt der Selbsterhaltung aus ist es Pflicht, die augenblickliche Befriedigung der Erhaltung des Lebens als Totalität unterzuordnen, wie es vom Gesichtspunkt der Gattung aus Pflicht ist, die rein individuellen Interessen den gemeinsamen unterzuordnen (III, 5—6; 9—10). — Was mit Rücksicht auf die einzelnen Handlungen die Pflicht ist,

das ist die Tugend mit Rücksicht auf die Charaktereigenschaften, die in den Handlungen zu Tage treten. Zwischen Pflicht und Tugend wird in der Ethik ähnlicherweise unterschieden wie in der Psychologie zwischen Gemütsbewegung und Gesinnung. Die Pflicht setzt eine Konzentration des ethischen Gefühls auf einen einzelnen Punkt voraus, während die Tugend auf einer bleibenden Stimmung und einem bleibenden Zustand beruht. Aus einer Reihe von Pflichthandlungen bildet sich (durch Übung) die Tugend, und diese führt wieder zu neuen Pflichthandlungen [1]).

Es gibt noch einen ethischen Grundbegriff, der mit den angeführten drei Begriffen in einer Reihe steht, obgleich man ihn denselben gewöhnlich nicht zur Seite stellt. Dies ist der Begriff des Rechtes. Eine Handlung kann, ohne Pflicht oder Tugend zu sein, ethische Berechtigung haben, wenn nur sie mit keiner Pflicht oder Tugend in Streit gerät. Ethisch berechtigt ist alles, was nicht durch ein ethisches Verbot betroffen wird. Ich bin in meinem guten ethischen Recht überall, wo mein Gewissen keinen Einspruch erhebt, und wo ich daher verlange, dafs das Gewissen anderer Menschen mein Betragen anerkenne. Wollen andere meine ethische Berechtigung nicht anerkennen, so hört diese darum doch nicht auf. Ich appelliere von ihrem unvollkommnen Gewissen an ein vollkommneres Gewissen, das sich meiner Hoffnung nach entwickeln wird. Es geht dann so, wie wenn ein juridisches Gericht mir mein gesetzliches Recht verweigert; dieses fällt nicht weg, weil ein unrichtiges Urteil ausgesprochen wird, das sich ja revidieren läfst. Das ethisch Berechtigte ist die freie Entfaltung des Lebens, der freie Gebrauch der Kräfte. Das Leben ist nicht um des Gewissens willen, sondern das Gewissen um des Lebens willen, und deshalb hält das Gewissen mich in meinem Betragen aufrecht, insoweit keine ethischen Schranken überschritten werden. Das ethisch Berechtigte ist deshalb nicht etwas blofs Negatives. Es ist unrichtig, dasselbe das Erlaubte zu nennen, da hierdurch nur ausgedrückt wäre, dafs es geduldet werde. Wo das Leben sich frei entfalten kann, ohne dafs

[1]) Bisweilen wird zwischen Pflicht und Tugend so unterschieden, dafs dasjenige Pflicht sei, was sich streng verlangen lasse, Tugend, was über das Verlangte hinaus gethan werde. Diese Unterscheidung läfst sich nicht behaupten. (IV, 8.)

das Gewissen regulierend einzugreifen braucht, da ist das von der ethischen Entwickelung erstrebte Ziel schon erreicht, und es ist von entscheidender Bedeutung, dafs das Gebiet, auf welchem dies der Fall ist, nicht eingeengt wird. Der Begriff des Erlaubten ist, wie Schleiermacher[1]) treffend nachgewiesen hat, in der Rechtslehre und nicht in der Ethik an seinem Platze, und in die Ethik gerät er nur, wenn man diese mit der Rechtslehre verwechselt (eine Verwechselung übrigens, die sich fortwährend wiederholt). Andere Menschen können vielleicht nicht weiter gelangen als so weit, dafs sie meine Handlung erlaubt finden, selbst wenn sie aus dem Innersten meines persönlichen Lebens entsprungen ist — also aus eben der Quelle, aus der schliefslich auch alle Pflicht und alle Tugend entspringt. Eine Auffassung des Ethischen aber, die in diesem etwas mehr und etwas anderes erblickt als die Forderung der „moralischen Polizei", kann diesem Begriffe keine Bedeutung beilegen. Das ethisch Berechtigte dagegen ist ein Begriff von grofser Bedeutung; es ist über Pflicht und Tugend erhaben und gilt selbst da, wo diese nicht zur Anwendung kommen.

Es wird nicht zweckmäfsig sein, diese vier Grundbegriffe zur Einteilung der Ethik zu benutzen. Dieselben geben die wichtigsten formellen Gesichtspunkte an, von welchen jede Handlung, jedes Verhältnis sich in ethischer Beziehung betrachten läfst, und der nämliche reale Inhalt würde daher unter allen Rubriken wieder zum Vorschein kommen, nur von verschiedenen Seiten gesehen.

Die natürliche Einteilung wird dagegen die in die individuelle und die soziale Ethik sein. Die ethische Welt erstreckt sich vom Augenblicke bis zur Menschheit. Was die Augenblicke erfüllt, wird vom Gesichtspunkte der individuellen Lebenstotalität wertgeschätzt, was das Leben des Individuums erfüllt, wird zugleich vom Gesichtspunkte der Gesellschaft aus geschätzt, und jede gröfsere oder kleinere Gesellschaft wird schliefslich vom Gesichtspunkte der Menschheit aus geschätzt. Der eingreifendste Gegensatz wird hier der zwischen dem einzelnen Individuum und der Gesellschaft sein. Die verschiedenen Arten der Gesellschaft bieten gemeinschaftliche Züge dar, und ihre

[1]) Über den Begriff des Erlaubten. (Werke zur Philosophie. II. S. 443—445.)

letzten Elemente sind zuguterletzt immer Individuen. Die Frage betrifft nun das Verhältnis zwischen der individuellen Ethik und der sozialen. Umfaſst die eine derselben die andere, oder stehen sie nebengeordnet, mit gleichem Recht, da?

2. Betrachten wir erst das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft historisch, so finden wir auf früheren Entwickelungsstufen das Individuum nicht als Inhaber besonderer Pflichten und Rechte. Dasselbe wird nur als ein soziales Element betrachtet. Der Nachdruck, der zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Völkern auf individuelle Tugenden, wie die Selbstbeherrschung, die Mäſsigung u. s. w., gelegt wurde, findet seine Erklärung dadurch, daſs zur gegebenen Zeit der Stamm dieser Eigenschaften benötigt war. Die den individuellen Tugenden erwiesene Bewunderung ist also eigentlich deren sozialer Bedeutung zu verdanken. Die primitive Ethik ist die soziale Ethik, und aus dieser entwickelt sich die individuelle Ethik. Was Griechenland betrifft, so repräsentieren die philosophischen Schulen die Entwickelung einer individuellen, teilweise einer individualistischen Ethik. Es wird steigender Nachdruck auf die Harmonie in der eignen Natur des Individuums, auf dessen Gesinnung und Charakter gelegt, und die Gesellschaft wird zuletzt als bloſs äuſseres Mittel zur Selbstentwickelung des Individuums betrachtet. In der christlichen Idee von der Seele des Einzelnen, die um jeden Preis gerettet werden soll, liegt der nämliche Hinweis auf die einzelne Persönlichkeit. Die modernen Emanzipationsbestrebungen stellen das Individuum den sozialen Formen gegenüber immer freier und betrachten das, was in und mit diesem vorgeht, als das eigentlich Entscheidende. Und dennoch wird es sich zeigen, daſs die soziale Ethik nicht nur historisch, sondern auch begriffsmäſsig stets von der individuellen Ethik vorausgesetzt wird.

3. Man könnte meinen, die individuelle Ethik müsse die eigentliche Ethik sein, da wir es auf dem ethischen Gebiete ja stets mit einzelnen, bestimmten Individuen zu thun haben. Ethische Urteile betreffen das Wollen und das Handeln, aber es wird immer von einzelnen, bestimmten Individuen gewollt und gehandelt. Eine Gesellschaft handelt nur, sofern die einzelnen Individuen handeln. Und jedes dieser handelnden Individuen scheint schlieſslich nur mit sich selbst zu thun zu haben. Es soll nach seinem

eignen Gewissen handeln; es kann sich nicht direkt in dasjenige hineinversetzen, was in dem Inneren anderer Menschen vorgeht; es hat also nur dafür zu sorgen, dafs seine eigne Seele keinen Schaden nehme; und wenn jeder dies thut, so wird es gut um die Gesellschaft stehen.

Diese Anschauungsweise hat grofsen Einflufs ausgeübt. Wie schon berührt, erscheint sie zuerst in der griechischen Philosophie. Besonders die Cyniker und die Stoiker stellen eine solche Rücksichtnahme auf das Ich, eine höhere Selbsterhaltung, als das Wichtigste in ethischer Beziehung auf. Sie sind in dieser Beziehung die Vorgänger des Christentums. In unserer modernen Zeit ist S. Kierkegaard der grofse Vertreter der Ethik des Einzelnen. Derselbe Gedankengang, von ihm beeinflufst, findet sich in Heegaards Schrift „Om Intolerance“ („Uber die Intoleranz“), wo das Bedürfnis des Verkehrs mit anderen Menschen sogar charakterisiert wird als ein Bedürfnis „des Sehens, Hörens, Geniefsens oder des Bewundert-, Gepriesen- und Angebetetwerdens“. In Henrik Ibsens „Nora“ kommt dieselbe Tendenz zum Vorschein, wenn Nora kraft des Prinzipes, dafs die Pflichten gegen uns selbst den Pflichten gegen andere vorausgehen, sich ihrer allernächsten Verhältnisse entledigt, — um wahrer Mensch zu werden!

Diese Auffassung ist trotz all ihrer Einseitigkeit aus einem bedeutungsvollen ethischen Gedankengang hervorgegangen. Die einzelnen Persönlichkeiten sind der lebendige Stoff, in welchem das Ethische seine Wirklichkeit findet. Hieraus folgt aber nicht, dafs das ganze Dasein, die Gesellschaft und alle anderen Individuen der Selbstentwickelung des Einzelnen als Mittel dienen sollten. Dies würde eine Isolierung, eine einseitige Absorption in das eigne Ich herbeiführen, die leicht in Egoismus übergehen würde. Es gibt ebensowohl einen asketischen Egoismus als einen genufs- oder herrschsüchtigen Egoismus. Der Einzelne verliert das Vermögen des Selbsthingebens. Der Blick wird auf die eigne Wohlfahrt gerichtet, nicht aber auf die grofse, gemeinsame Wohlfahrt, deren die eigne ein Teil ist.

Es werden hier ängstliche Vorstellungen davon gehegt, was das Ich oder die Persönlichkeit erträgt und bedarf. Man glaubt sich selbst nur dadurch behaupten zu können, dafs man die Aufmerksamkeit unablässig auf sich selbst richtet. Ein Ich ist aber gar keine so zarte Sache.

Es wird zart gerade durch die grofse Sorge für sich selbst. Ein gesundes und kräftiges Ich wird nur durch keckes und kräftiges Arbeiten an wirklichen Aufgaben erzielt, und ein grofses und umfassendes Ich wird nur erreicht durch das Arbeiten an gemeinsamen Aufgaben, wenn man sich mit etwas Gröfserem als dem Ich eins macht. Nur durch Vergessen des Ich wächst und entwickelt sich das Ich. Wenn das Individuum in anderen Menschen und in anderen Dingen als sich selbst lebt, erhält es neue und kräftige Impulse auch für sein eignes individuelles Leben. Es erhebt sich über seinen ursprünglichen engen Kreis und wird mit einem reicheren Inhalte angefüllt. Alles, worin und wofür ein Mensch durch die Sympathie lebt, ist eine Bereicherung und Erweiterung seiner Persönlichkeit. Er ist hier an jedem Punkte Zweck sowohl als Mittel. H. C. Örsteds Grundsatz: „Vergifs dein Ich, aber verliere es nicht!“ drückt treffend aus, worum es sich hier handelt Um der individuellen Ethik selbst willen darf sie daher nicht zur einzigen Ethik gemacht werden.

Die Überschätzung der individuellen Ethik hängt mit einer abstrakten Vorstellungsweise zusammen, welche den Menschen aus den bestimmten, historisch gegebenen Verhältnissen herauszieht und erst in dem solchergestalt isolierten Wesen den wahren Menschen zu finden meint. Ich bin aber nicht erst Mensch ganz im allgemeinen und darauf Mensch in diesen speziellen Verhältnissen. Ich bin nicht erst Mensch und dann ein Däne, Bürger, Familienvater u. s. w. Der Individualismus kommt ganz natürlich zu solchen Zeiten zum Vorschein, wo die historisch gegebenen Lebensverhältnisse ihre absolute Autorität verlieren und nicht als die einzig möglichen und berechtigten dastehen. Dann hat derselbe die grofse Bedeutung, dafs er ein Freiheitsbewufstsein nährt, welches eine fruchtbare Quelle neuer Entwickelung werden kann. Er enthält aber, wie ich darzulegen versucht habe, seine grofsen Bedenklichkeiten, nicht nur vom Standpunkte der individuellen Ethik selbst; — es wird auch nicht möglich sein, durch diese Betrachtungsweise eine wirklich ethische Auffassung des Lebens der menschlichen Gesellschaft zu begründen. Die Interessen und Aufgaben dieses Lebens können höchstens Übungsstücke für die einzelnen Individuen werden, Übungsstücke, die an und für sich ebensowohl mit anderen umgetauscht werden können.

Eine ganz andre Art des Individualismus tritt in der jüngsten Zeit besonders in litterarischer und ästhetischer Form auf. Die Furcht vor Nivellierung und Uniformierung und vor der geistigen Tyrannei der Menge hat namentlich zu ihrer Entstehung beigetragen, und sie tritt als Kultus des Sonderbaren, des Einsamen, des Wüstenartigen, des Eigensinnigen, des Gewagten auf. Auf dem praktischen Gebiete führt dies zum Kultus des „Übermenschen", und man denkt sich den Übermenschen vorzüglich als die überlegene Gewalt, die nicht nur über Vorurteile und Gewohnheiten erhaben ist, sondern auch über die Gegensätze, innerhalb deren sich das Leben der Masse bewegt. Was namentlich die Bewunderung des gedachten Ubermenschen zu erregen scheint, ist die Verachtung, die er von seinem Standpunkt aus vor der grofsen Menge zu fühlen vermag. Dieses Moment des Abstandes wird in den Vordergrund gestellt. Hiermit verbindet sich dann oft die Sehnsucht und die Bewunderung, welche die Schwachen und Kranken ganz natürlich der grofsen Kraft und der grofsen Gesundheit zollen. Diese verschiedenen Tendenzen lassen sich bei Friedrich Nietzsche nachweisen. Bei vielen Anhängern dieser Richtung verrät sich ein ziemlich uninteressiertes Gefühl, insofern sie sehr weit von der Besitznahme des hohen Standpunktes entfernt zu sein scheinen, durch den die grofse Verachtung motiviert werden könnte.

Auf mehr philosophische Weise tritt der Individualismus im idealistischen Anarchismus auf, wie Fürst Krapotkin und Bruno Wille ihn lehren. Namentlich ist Bruno Willes Werk „Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel" (Berlin 1894) eine interessante und lehrreiche Darstellung dieses Standpunkts. Es wird hier verlangt, dafs die Individualität sich von innen her entwickele und alle Ideale selbstgeschaffene seien. Gegen allen geistigen und leiblichen Zwang wird protestiert, und einen solchen Zwang findet Wille auch in moralischer Einwirkung von seiten anderer Menschen. Indem er das Gewissen nun als ein nur äufseres, soziales Produkt auffafst, erklärt er, der freie Vernunftmensch müsse gewissenlos sein.

Bruno Wille stützt sich auf einen Gedanken, der auch in der Geschichte der dänischen Philosophie eine bedeutende Rolle gespielt hat[1]). Die Persönlichkeit mufs die Wahrheit,

---

[1]) Siehe meine Schrift Sören Kierkegard som Filosof.

die ihr Wahrheit sein soll, selbst erzeugen oder wiedererzeugen. Die ethischen Urteile müssen aus der eignen Erfahrung und Überzeugung des Einzelnen entspringen, sonst sind sie nur ein Echo der Urteile der Umgebungen. Jedermann mufs sein eigner innerer Richter, seine eigne Autorität sein. Alle Einwirkung von aufsen mufs darauf ausgehen, die Fähigkeit zur ethischen Selbständigkeit hervorzubringen. Was der idealistische Anarchismus aber übersieht, ist die pädagogische Bedeutung, welche die Nachahmung und der Gehorsam, das Autoritätsverhältnis überhaupt haben können. Der Einzelne ist der Hilfe anderer Menschen bedürftig, um frei und selbständig zu werden. Diese Hilfe läfst sich sehr oft besser auf anderem Wege leisten als durch moralische Beurteilung. Direktes Moralisieren verhindert oft die Erweckung der Selbstthätigkeit, indem die ethische Wertschätzung dem Individuum ganz fertig und formuliert beigebracht wird, statt von ihm selbst erzeugt zu werden. Dennoch ist direktes Moralisieren wirklich ein „reines Mittel“ (vgl. VII, 4), wenn es darauf abzielt, die Selbsterkenntnis und das Bedürfnis der Entwickelung zu erwecken. Dieses Erwecken kann oft Schmerzen bringen; es gibt aber Schmerzen, die notwendige Durchgangsglieder sind, um eine höhere Stufe zu erreichen.

Vergebens wird man trachten, das Höchste auf dem Wege der Isolierung zu erriechen. Nicht nur erhält der Einzelne seine Erziehung in der Gesellschaft, sondern auch seinen Inhalt und seine Aufgaben erhält er nur durch Hingabe an das Leben der Gattung. Nur hier wird er der höheren Zwecke teilhaft, mit denen er wachsen kann. In dem Kultus der Verachtung, dem der ästhetische Individualismus sich zuneigt, legt sich durch eine eigentümliche Nemesis die Unmöglichkeit der Isolierung an den Tag. Ist es, wie Nietzsche es nannte, das Pathos der Distanz, das den wesentlichen Inhalt bestimmt, welchen dieser Standpunkt erhält, so führt dieses gerade zur Abhängigkeit von der grofsen Menge. Es mufs jemand geben, den man verachten kann, jemand, von dem man sich in Distanz fühlen kann. Der erhabene Standpunkt dient wesentlich zum Herabblicken auf diejenigen, welche ihn nicht erreicht haben.

Kopenhagen 1892. S. 22—27; 98—107. (Deutsche Übers. S. 23—27; 104—114).

Man vergifst, dafs die wahre geistige Gewalt und Überlegenheit sich durch die Fähigkeit erweist, nicht nur sein eignes, sondern auch das Leben vieler anderer Menschen zu tragen. Es gibt keine Weise, sagt Spinoza, wie ein Mensch seine Geisteskraft besser zu äufsern vermöchte, als wenn er andre Menschen dahin entwickelt, dafs sie ihrer eignen freien Erkenntnis gemäfs leben.

4. Als Gegensatz dieser Auffassung tritt diejenige Auffassung auf, welche das völlige Aufgeben des eignen Ich verlangt und das Selbstvergessen als die einzige Tugend betrachtet. In der neueren philosophischen Ethik wurde dieser Standpunkt von J. G. Fichte und von A. Comte zur Geltung gebracht. Das wahre Leben besteht nach Fichte darin, dafs man sich für die Gattung aufopfert: „Es gibt nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken. . . . Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt und irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbstgenufs begehrt, aufser in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mifsgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch." [1]) Comte bezeichnet durch das von ihm eingeführte Wort „Altruismus" [2]) das vollständige Aufopfern für andere Menschen, den absoluten Gegensatz des Egoismus. Freilich äufsert Comte, der Altruismus unterdrücke die Selbstbehauptung nicht; deren Berechtigung beruht aber doch nach ihm nur darauf, dafs sie durch die Arbeit im Dienste des Altruismus geheiligt wird: sowohl Pflicht als Glück besteht im vivre pour autrui [3]).

Auch diese Auffassung ist durch bestimmte historische Verhältnisse hervorgerufen, — was Fichte und Comte betrifft,

---

[1]) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 70 f.

[2]) Von alter (der andre, d. h. der Nächste), wie Egoismus von ego (ich).

[3]) Politique positive. IV. S. 45—49. — An diesem Punkte findet sich ein gewisser Gegensatz zwischen dem früheren und dem späteren Standpunkte Comtes (Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 385 u. f., 398 u. f.), der dem Gegensatze zwischen den beiden Stadien Fichtes (ibid. 169 u. f.) analog ist.

durch den Gegensatz zum Individualismus und Eudämonismus des 18. Jahrhunderts. Sie geht auf ihre Weise ebenso wie die individualistische von einem schärferen Gegensatz zwischen der Rücksicht auf sich selbst und der Rücksicht auf andere Menschen aus, als dieser den wirklichen Verhältnissen gemäfs zu sein braucht. Aus dem Prinzip der Wohlfahrt folgt, dafs der Einzelne nur einer unter vielen ist; es folgt aber auch daraus, dafs der Einzelne wirklich einer unter vielen ist. Jeder zählt mit, und der Geber soll sich nicht um des Empfängers willen ausstreichen, ebensowenig wie der Empfänger zum blofsen Mittel für die Entwickelung gewisser Eigenschaften des Gebers gemacht werden soll. Nur die isolierte, vom eignen Ich befangene Selbstbefriedigung widerstreitet dem Wohlfahrtsprinzip. Wäre der Drang der Selbsterhaltung, der Selbstbehauptung und der Selbstentwickelung vom Übel, so wäre auch unsere innerste Natur vom Übel, und alle Ethik würde dann sich selbst widersprechend und unmöglich sein.

Wir gewinnen die Kräfte und die Mittel, um für das zu wirken, was von uns selbst verschieden und gröfser als wir selbst ist, nur dadurch, dafs wir unser eignes Wesen bewahren und entwickeln. Wenn die Ethik den Instinkt der Selbsterhaltung verdammt, so verdammt sie ihre eignen Mittel. Gerade wenn man sich auf den Boden des Altruismus stellt, wird es dem einzelnen Individuum zur besonderen Aufgabe, seine Kräfte und Fähigkeiten zu stärken und zu entwickeln. Selbstbehauptung und Selbstentwickelung arbeiten in derselben Richtung wie der Altruismus. Ja, wie Spencer bemerkt, ist das Glück, das von einem gesunden und frischen Individuum auf andere Menschen überstrahlen kann, oft mehr wert als dasjenige, welches man ihnen mit Bewufstsein und grofser Aufopferung zu bereiten vermag. „Obgleich unsere ethischen Räsonnements wenig Rücksicht darauf nehmen, so ist es doch offenbar, dafs die Sorgfalt für sich selbst, die Gesundheit und Heiterkeit bewirkt, eine Wohlthat für andere ist, da Glück und Trauer ansteckend sind“ [1]). Und dies gilt nicht zum wenigsten der höheren, ideellen Entwickelung der Persönlichkeit durch Thätigkeit für Interessen, die anderen vielleicht nicht direkt zu gute

[1]) Data of Ethics. London 1879. S. 194.

kommen, z. B. durch künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen.

Auch in anderer Beziehung würde die Ethik, wenn sie den absoluten Altruismus zu Grunde legte, mit sich selbst in Widerspruch geraten. Alle Aufopferung für andere Menschen geht ja doch darauf aus, deren Selbsterhaltung, Selbstbehauptung und Selbstentwickelung zu stützen, und wie könnten diese bei den Empfängern berechtigt sein, wenn sie es nicht bei den Gebern wären? Die absolute Aufopferung für andere kann sogar von schädlichem Einflufs sein. Wer fortwährend Aufopferungen von anderen annimmt, wird leicht ein Egoist, wenn er nicht ganz im Blinden herumtappt, ohne zu wissen, was geschieht. Er wird zu einem passiven Wesen gemacht, welches das Gegebene annimmt, ohne sich klar zu machen, was seinetwegen geopfert wird. Seine Arbeitsfähigkeit wird geschwächt; er wird ein Parasit, kein selbständiges, selbstthätiges Wesen. Die rechte Aufopferung mufs diejenige sein, welche weder den Geber noch den Empfänger seiner Selbständigkeit beraubt, sondern beide zu selbständigen Mitgliedern des Reiches der Persönlichkeiten macht.

Standpunkte wie der Fichtesche und der Comtesche sind nahe daran, die Gesellschaft oder die Gattung als eine mystische Gesamtheit aufzufassen, die von den einzelnen Individuen abgesehen Existenz hätte. Eine ähnliche Tendenz tritt bei Hegel[1]) und in der jüngsten Zeit bei Wundt und Paul Carus hervor. Nach Wundts Auffassung[2]) besteht das „öffentliche Wohl“ nicht aus der Summe der Wohlfahrt möglichst vieler einzelnen Menschen und der allgemeine Fortschritt nicht in dem Fortschritte möglichst vieler Individuen. Denn jedes Individuum ist ein ephemerisches Wesen: „Mag dieses Einzelwesen noch so reich beglückt und vollkommen sein, es ist ein Tropfen im Meer des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten?“ Und Carus[3]) bezeichnet das gesellschaftliche Leben als

---

[1]) Siehe meine Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 202—205.

[2]) Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart 1886. S. 429—431.

[3]) P. Carus: The Ethical Problem. Chicago 1890. S. III, vgl. S. 33, 38, 40. — Vgl. die Diskussion zwischen Carus und mir in The Monist. Juli 1891. Ich vermag nicht zu sehen, dafs Carus durch seine Auseinandersetzungen seine Idee von ihrer Unklarheit be-

„überindividuell"; ihm ist der Zweck der Ethik „weder die Wohlfahrt des eignen Ich, noch die Wohlfahrt anderer Menschen, sondern die Wohlfahrt der überindividuellen Interessen."

Soll der Begriff der Gesellschaft sich wissenschaftlich anwenden lassen, so mufs dies so geschehen, dafs man an jedem Punkte zu entscheiden vermag, welche Gruppe von Individuen er vertritt. Die grofse Bedeutung dieses Begriffs beruht darauf, dafs er die gemeinschaftlichen und bleibenden Interessen der gleichzeitig und der nacheinander existierenden Individuen im Gegensatz zu den Interessen einzelner Individuen oder den Interessen einer kleinen Gruppe oder einer einzelnen Generation ausdrückt. Die ethische Betrachtung bewegt uns (auf dem Standpunkte, den wir hier einnehmen), das menschliche Handeln nicht nur mit Bezug auf die Wohlfahrt des Einzelnen oder die Wohlfahrt eines begrenzten Kreises oder Zeitalters, sondern auch mit Bezug auf die Wohlfahrt der Gesellschaft oder der ganzen Gattung, insofern wir deren Bedingungen erforschen können, zu erwägen. Sobald es sich aber als unmöglich erweist, den Begriff einer Gesellschaft in den Begriff einer Gruppe von Individuen umzusetzen, die unter gewissen bestimmten Verhältnissen leben, gibt ersterer Begriff uns keine ethische Belehrung; es lassen sich keine ethischen Normen aus demselben ableiten. Mystik tritt an die Stelle des Denkens.

Solche Mystik kann ihre Bedeutung haben. Es kann sich als unmöglich erweisen, einen deutlichen Begriff von der grofsen Menge menschlicher Interessen zu bilden, in welche eine Handlung oder eine Lebensordnung unter gewissen Verhältnissen auf entscheidende Weise einzugreifen vermag. Ausdrücke wie „Gesellschaft" und „Gattung" bezeichnen sehr gut das Nichtvollendete, das Nichtüberschauliche in vielen dieser Wirkungsgebiete. Und zugleich bezeichnen sie die Möglichkeiten oder Dispositionen, die potentielle Energie, welche menschliche Arbeit zu erzeugen und anzuhäufen vermag, und welche vielleicht erst in späten Zeiten in aktuelle Werte, die von wirklichen, persönlichen

---

freit, solange er (wie Wundt) bestreitet, man habe in der Ethik stets an einen Inbegriff von Individuen (gröfseren oder geringeren, vielleicht sogar unabsehbaren Umfangs) zu denken, wenn man mit dem Begriffe der Gesellschaft zu operieren wünscht.

Wesen gefühlt werden, umgesetzt werden können. Erklärt man aber solchen Umsatz für unmöglich oder unnötig, so bleibt man in der Mystik stecken. Die Wohlfahrt, die nicht in irgend einem Stadium die Wohlfahrt bestimmter Individuen ist, wird ein Selbstwiderspruch. Und eine Handlung oder eine Lebensordnung, die nicht um irgend einen Zeitpunkt zur Wohlfahrt bestimmter Individuen führt, hat keinen ethischen Wert. Eine Möglichkeit, die nie zur Wirklichkeit werden kann, ist eine Unmöglichkeit.

Das einzelne Individuum ist nur ein Tropfen im Ozean. Und der Ozean existiert nicht um des einzigen alleinigen Tropfens willen. Was ist aber ein Ozean, der nicht aus Tropfen besteht? Und wird nicht der ganze Ozean klar sein, wenn jeder einzelne Tropfen klar ist? Und erst dann ist er vollkommen klar.

Wie es Menschen gibt, die vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen können, so gibt es auch Menschen, die vor lauter Wald die Bäume nicht sehen können. In der Ethik zeigt dies sich darin, dafs menschliches Streben als Mittel für übermenschliche Zwecke betrachtet wird. Jede Ethik, die die Möglichkeit fortschreitender Verifikation nicht aufgeben will, mufs dabei beharren, dafs die Gesellschaft stets von bestimmten Individuen vertreten wird. Darum braucht sie nicht zu übersehen, dafs ethisches Wirken, wie alle Kraftentfaltung, mit dem ganzen Weltprozesse im Zusammenhang steht.

5. Man könnte es versuchen, eine Mittelstrafse einzuschlagen und die individuelle und die soziale Ethik als zwei selbständige Gebiete einander zur Seite stellen. So nehmen Bentham und Stuart Mill an, dafs es ein Gebiet gebe, wo das Individuum alleinherrschend sei, ein anderes, wo soziale Rücksichten walteten. Mill meint sogar, dafs solche Fehler, die nur uns selbst beträfen und auf die Wohlfahrt anderer Menschen keinen Einflufs erhielten, „eigentlich keine moralischen“ seien. Thörichtes Betragen, schlechter Geschmack, die Herrschaft niedriger und sinnlicher Triebe, Mangel an persönlicher Würde und an Selbstachtung können nach Mill vorhanden sein, ohne dafs die Interessen anderer auch nur im mindesten hierdurch berührt würden. Niemand ist, nach Mills Meinung, seinen Mitmenschen in irgend einer Beziehung für seine Selbstentwickelung verantwortlich, „da es nicht die Rücksicht auf

das Wohl der Gesellschaft ist, die uns hierfür verantwortlich macht" [1]).

Was Mill bekämpft, ist die Einmischung der Staatsgewalt und der öffentlichen Meinung (der „moralischen Polizei") in die innersten Angelegenheiten des Individuums. Er befürchtet Geistestyrannei und ungesunden Zwang, wenn man davon ausgehe, es gebe in dem Betragen eines Menschen nichts, das nur diesen selbst betreffe. Er vermischt hier aber zweierlei. Eins ist, dafs das Individuum durchaus, sogar in seinem innersten Inneren und mit allen seinen Eigenschaften, als Glied der Gattung betrachtet werden und sich selbst als ein solches betrachten mufs, und dafs sein Wollen und Handeln deshalb einer ethischen Wertschätzung unterworfen ist, deren Mafsstab durch das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt gegeben ist, — etwas ganz andres aber, wer in dem einzelnen Falle als Verkünder und Handhaber des ethischen Urteils aufzutreten hat. Ethisch betrachtet steht und fällt jeder vor allen Dingen durch den eignen inneren Richtstuhl des Gewissens, und die Ethik ist eine Lehre davon, welche Urteile dieser innere Richtstuhl konsequent fällen mufs. Etwas des Allerwichtigsten, das diesem Richtstuhl anheimfällt, ist der Grad, in welchem ein Mensch seine Fähigkeiten und Kräfte entwickelt. A. S. Örsted hat mit Recht gesagt, dafs eine verübte Übertretung des Eigentumsrechtes nicht so schlimm sei als die Verschwendung der Kraft, mit welcher wir im Dienste des Fortschritts wirken könnten, aus Eigennutz, Eitelkeit oder stumpfer Unthätigkeit [2]). Damit ist jedoch nicht gesagt, dafs es zweckmäfsig sei, anderen Menschen das Recht zu gestatten, sich in den inneren ethischen Haushalt des Einzelnen zu mischen. Man kann das eine zugeben, das andere aber verneinen. Mill dagegen verneint die ethische Bedeutung der Selbstentwickelung, weil er fürchtet, anderen hierdurch das Recht zu geben, sich in das private Treiben des Individuums

---

[1]) Über die Freiheit. — Benthams Äufserungen über die „private Ethik" (Principles of Morals and Legislation XVII, 3. 20) sind nicht ganz deutlich, und es kommt bei ihm die Tendenz zum Vorschein, die soziale Ethik der individuellen gänzlich unterzuordnen. Vgl. oben III, 16.

[2]) Om Gränserne mellem Teori og Praxis i Sädelären (Über die Grenzen zwischen Theorie und Praxis der Sittenlehre). (Eunomia. I. Kopenhagen 1815.) S. 105.

einzudrängen. Er könnte aber sein Ziel erreichen, die Behauptung nämlich der individuellen Freiheit sozialem Druck und moralischer Polizei gegenüber, ohne die Selbstentwickelung aus dem ethischen Gebiete auszuschliefsen. Nichts ist bedenklicher als das grofse Mifsverständnis, die Ethik und die öffentliche Meinung seien eins, und ein Verhältnis sei der ethischen Beurteilung nicht mehr unterworfen, wenn keine äufsere Gewalt das Recht habe, dasselbe zu rügen.

Es gibt in der freien Entwickelung des Individuums durchaus nichts, das nicht von ethischer Bedeutung werden könnte. Was im inneren Leben des Einzelnen auftritt, kann vielleicht der erste Anfang grofser sozialer Prozesse sein. Jede individuelle Entwickelung kann neue Formen und Muster hervorbringen; die einsamen Pfade, auf denen der Einzelne wandelt, können später Heerstrafsen werden. Die Energie, die Treue und die Weisheit, die man zum Aufsuchen und Fahrbarmachen dieser Wege anwendet, können von erfolgreicher Bedeutung werden. Es ist nicht möglich, die Selbstentwickelung und den inneren Haushalt der Einzelnen von dem Leben der Gesellschaft und der ganzen Gattung zu trennen. Selbst im Spiele, in der Kunst, im Glauben und in dem freien Stimmungsleben des Einzelnen ist das Ethische potentiell gegenwärtig. Wie es in der äufseren Natur nur scheinbar absolute Ruhe gibt, die Energie aber dennoch, wiewohl häufig in sogenannter potentieller Form, stets gegenwärtig ist, so gibt es im menschlichen Leben keinen Punkt, der nicht möglicherweise einem ethischen Urteil unterzogen werden könnte. Besonders das erotische Verhältnis und die Religion hat man als Privatsachen aufstellen wollen. Dies ist gewifs aus taktischen Gründen geschehen, nämlich um in der Ästhetik nicht von der Moral belästigt zu werden und um sich in der Sozialpolitik bewegen zu können, ohne mit dem kirchlichen Glauben zusammenzustofsen. In der That ist aber sowohl das Verhältnis der Geschlechter als auch das religiöse Verhältnis von sehr grofser ethischer Bedeutung. Gerade auf diesen Gebieten besitzen Eigenschaften wie Mut, Treue, Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe ihren gröfsten Wert, gerade hier können niedrige Gesinnung, Wankelmut und Ängstlichkeit unheilvoll werden. Und schon das Konstatieren, dafs solche Eigenschaften vorhanden sind, ist ja ein ethisches Urteil.

Ein ähnliches Kompromifs wie das Millsche hat

[illegible] Während Mill bei den Bestrebungen, [illegible] [illegible]ntlichen Meinung zu begrenzen, zu [illegible] [illegible]langt, scheint es bei Starcke die [illegible] Studien über die primitiven Formen [illegible] [illegible]sein, die seine Auffassung des Ethischen [illegible] [illegible] steht auch in seiner Darstellung des [illegible] als der Rahmen da, der das Leben des [illegible]ist, indem die Achtung und Ehrerbietung [illegible] die wichtigsten Bedingungen des sicheren [illegible] sind. „Die Forderungen der Moral sind von [illegible] den Menschen gekommen. . . . Die sittlichen [illegible] sind bald derartiger Beschaffenheit, dafs die [illegible] Gesellschaft sie mit Macht durchzuführen sucht, [illegible] Übertreter bestraft wird; bald sind sie auf eine [illegible] angewiesen, welche die öffentliche Meinung, das [illegible] und die freundliche Gesinnung anderer Menschen [illegible] können. In dem Rechte anderer Menschen, [illegible] zur Verantwortung seiner Handlungen zu [illegible]egt der Schwerpunkt der Moral.“ [1]) Diese Auf[illegible] des Ethischen führt konsequent zur Begrenzung [illegible] der Ethik. Alles, was über die Beschaffung [illegible] Sicherheitsgefühls hinausgeht, welches im einzelnen [illegible] dadurch entsteht, dafs er sich und sein Handeln [illegible] juridischen und der „moralischen“ Sanktion in [illegible]stimmung weifs, mufs aufserhalb der Ethik fallen; [illegible] kann, wenn diese Grenze erreicht ist, seinen [illegible] Weg einschlagen. Die grofse Frage ist es nur, ob [illegible] solche Grenze gibt. Es ist natürlich leicht, zu [illegible] dafs sie existieren mufs, wenn man das gesamte [illegible]schaftliche Leben nur als Mittel betrachtet, um den [illegible] jenes Sicherheitsgefühl erlangen zu lassen. Man [illegible] hier aber den Einzelnen und die Gesellschaft auf [illegible] äufserliche Weise einander gegenüber. An keinem [illegible] in der Entwickelung und dem Trachten des Indi[illegible], nicht einmal, wenn jenes Sicherheitsgefühl schon [illegible] zur Gewifsheit geworden ist, kommen wir aufserhalb [illegible] Gebiets, wo soziale Werte entstehen können. Das Suchen

[1]) C. N. Starcke: Samvittighedslivet, en Fremstilling [illegible] Principerne for menneskeligt Samfundsliv (Das Gewissens[illegible], eine Darstellung der Prinzipien des Lebens der menschlichen [illegible]). Kopenhagen 1894. S. 120. Vgl. mit Bezug auf das [illegible] besonders die Erörterungen Starckes im Kap. 3 und 4.

des Individuums nach Glück ist, wie weit es sich auch von dem bürgerlichen Niveau entfernen möchte, für das fortgesetzte gesellschaftliche Leben niemals gleichgültig. Ein Rückwirken auf die Gesellschaft ist stets möglich — und vorläufig ist das Individuum selbst der einzige Mensch, der die Bedeutung dieses Rückwirkens schätzen kann. Jene beiden äufseren Sanktionen vermögen ihm nicht zu helfen. Alle tiefer gehenden Versuche, die öffentliche Meinung, die geltenden Begriffe der Ehre und die bestehende Gesetzgebung zu reformieren, gehen aus dem inneren persönlichen Leben einzelner Menschen hervor. Nur hier entspringen die Indignation und die Begeisterung, die zur „Umwertung“ der gültigen Werte führen können, und es kann daher nicht gleichgültig sein, wie die Einzelnen ihr inneres Leben führen, — ob so, dafs neue Wertungen und neue Werte ermöglicht werden, oder so, dafs keine eigentümliche Energie entfaltet wird. Und hier kann der Natur der Sache zufolge kein andrer zum Hüter und Richter gemacht werden als eben der Einzelne. In seine Hand ist es gelegt, ob an dieser Zentralstelle der Welt neue Werte entstehen, oder ob deren Keime verkümmern sollen.

Dafs der Richterstuhl schliefslich dem Einzelnen übertragen wird, lehrt auch Starcke. Das Gewissen eines Menschen, sagt er (S. 30), wird bestimmt „durch die Vorstellung dessen, was ihn, seiner Erkenntnis zufolge, zum Gegenstand der Achtung andrer Menschen machen sollte [sic!] oder ihn dieser Achtung unwürdig machen sollte [sic!]“. Und dasselbe ist in dem Satz enthalten, das Gewissen bestehe in dem „Gefühle der Lust oder Unlust darüber, mit den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens in Übereinstimmung oder in Streit zu sein“ (S. 99). Ist dem aber so, dann ist es klar, dafs Belohnung und Strafe, Achtung und Verachtung — die einzigen in Starckes Darstellung anerkannten Sanktionen — nicht ausschliefslich entscheidend sein können. Weshalb den Umweg durch die Achtung und Verachtung andrer Menschen einschlagen, wenn es Motive gibt, die den Menschen direkt bewegen, seine eignen und andrer Menschen Handlungen nach ihrem Verhältnisse zu den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu schätzen? Und weshalb nicht anerkennen, dafs Forderungen nur dann ethisch werden, wenn sie „von innen“ gestellt werden, und dafs die Ethik mehr und andres ist als die Theorie der

öffentlichen Meinung? — Jene Sanktionen können im Vergleich mit der direkten und inneren Wertschätzung nur pädagogische Bedeutung haben. Dem Einzelnen könnte es aufserdem — wenn er die Gesellschaft nur als Mittel für seine eigne Sicherheit betrachtet — an und für sich gleichgültig sein, ob andre Menschen sich sicher fühlten, und ob „die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens“ überhaupt in gröfserem Umfange befriedigt würden, als seine eigne Sicherheit es erforderte. Hier kommt wieder der Unterschied zwischen den verschiedenen Schätzungsmotiven (siehe Kap. III) zum Vorschein — ein Unterschied, über den die Kompromifstheorien vergeblich hinwegzukommen versuchen werden.

6. Das rechte Verhältnis zwischen individueller und sozialer Ethik ist eigentlich schon mit der Aufstellung des Wohlfahrtsprinzips gegeben. Die Grundlage der Wertschätzung ist die universelle und uninteressierte Sympathie, und der Mafsstab die allgemeine Wohlfahrt. Hieraus folgt, dafs die individuelle Ethik der sozialen untergeordnet werden mufs, ohne deswegen im Vergleich mit dieser zu verschwinden. Die volle Begründung der individuellen Tugenden, Pflichten und Rechte wird sich nur erreichen lassen, wenn man das Individuum im sozialen Medium betrachtet, als Glied der kämpfenden und strebenden Gattung, deren Erbtum es in seiner Natur und seinen äufseren Lebensverhältnissen erhalten hat, und deren Entwickelung es nach Kräften vorwärts bringen soll. Durch Teilnahme an dem Leben und dem Werke der Gattung wird es sein eignes Wesen entwickeln.

Die nähere Bestimmung des Verhältnisses der individuellen Ethik zur sozialen wird sich mit Hilfe einiger Sätze erzielen lassen, die aus dem allgemeinen Wohlfahrtsprinzip abgeleitet werden können.

Die einfachste Form, unter der dieses Prinzip auftritt, ist die, dafs das Zufügen von Schmerz stets begründet sein mufs, während das Erzeugen der Lust und Freude an und für sich berechtigt ist. Die Anwendung dieses Satzes ist nur in den allereinfachsten Fällen klar und leicht, bei näherer Betrachtung wird man ihn aber auch in zusammengesetzten Fällen als letzte Voraussetzung finden. Um so merkwürdiger ist es, dafs man den Satz bedenklich gefunden hat; eigentlich sagt er nur, was alle — mit Ausnahme der absoluten Asketen, wenn es deren gibt — zugeben müssen.

Sogar die Asketen betrachteten den Schmerz gewöhnlich als Bufs- und Übungsmittel, nicht aber als Zweck an und für sich. Wer dem Dürstenden einen Becher Wasser reicht, braucht für die Richtigkeit seiner Handlung keinen Beweis zu führen; wollte aber jemand einem Dürstenden den Becher aus der Hand schlagen, so würden wir ihn zur Rechenschaft ziehen.

In diesen einfachen Satz eingeschlossen kann man nun bei näherer psychologischer Betrachtung einen anderen, sehr wichtigen Satz finden.

Im Schmerze gibt sich eine Hemmung oder Auflösung des Lebens kund. Dies ist bei körperlichen Schmerzen, z. B. bei Verwundungen, Zahnweh, Steinschmerzen, Krebsleiden, sehr deutlich. Der Schmerz entspricht hier dem Übergangsstadium aus dem ungehemmten, ungeteilten Leben zur vollständigen, mit dem Tode eintretenden Hemmung und Auflösung. Ein griechischer Schriftsteller äufsert, wenn der Mensch ein absolut einzelnes Wesen wäre, würde er keinen Schmerz fühlen können: denn es würde keine Auflösung stattfinden können. Das Umgekehrte gilt aber auch: nur weil die Elemente des Lebens beim Lebewesen stets in innigster Einheit und innigstem Zusammenhang stehen und kein blofses Aggregat bilden, kann Schmerz gefühlt werden. Dies gilt sowohl von dem psychischen als dem physischen Leben. Auch geistiger Schmerz drückt eine Hemmung oder Auflösung aus. Trauer über einen Verlust tritt bald als Hemmung auf, indem der Gedanke an die Unwiderruflichkeit des verloren Gegangenen alle anderen Gedanken verdrängt, bald als Auflösung, indem der Gegensatz zwischen dem Werte des Verlorenen und dem Verluste das Bewufstsein zu zersprengen droht. Der Zweifel ist ein Zustand der Unlust, wenn das Bewufstsein durch streitige Möglichkeiten und Tendenzen nach entgegengesetzten Richtungen gezogen wird. Der Schmerz der Reue wird durch den gewaltigen Gegensatz unseres anerkannten Ideals zu unserem wirklichen Wollen und Handeln bedingt. Anderseits ist alles, was die Einheit und Harmonie des Bewufstseinslebens fördert, mit Lustgefühl verknüpft. Unwillkürlich trachtet unser Bewufstseinsleben, die Leiden und Schmerzen, die sich nicht entfernen lassen, durch Aufbietung höherer, zusammenfassender Kräfte zu überwinden. Es bildet sich ein neues Gefühl, wo die Bitterkeit als Element in ein mehr zusammengesetztes oder gemischtes Gefühl aufgenommen

ist. Die meisten unsrer einzelnen höheren Gefühle haben diesen zusammengesetzten Charakter. Auf allen Stufen unseres Gefühlslebens steht dieses aber als Äufserung des Fortschrittes oder des Rückschrittes unseres Lebens da. Der Unterschied der Gefühle beruht in dieser Beziehung auf der mehr oder weniger zentralen Stellung, die sie in der Gesamtheit unseres Lebens einnehmen [1]).

Wegen dieses engen Zusammenhangs des Gefühls mit dem Wesen des Individuums überhaupt führt das Wohlfahrtsprinzip unmittelbar zum Prinzipe der freien Persönlichkeit, d. h. zu dem Grundsatze, dafs kein persönliches Wesen nur als Mittel behandelt und betrachtet werden darf, sondern zugleich auch stets Zweck sein soll. An den persönlichen Wesen haben wir ja die Zentralstellen, nach denen sich die Wirkungen unserer Handlungen fortpflanzen, und wo ihre wichtigste Bedeutung hervortritt. An diesen Punkten der Welt wird der Wert des Lebens gefühlt — und der Wert des Lebens existiert (als aktueller Wert) nur, wenn er gefühlt wird. Eine Verletzung oder Hemmung an diesem Orte wird also notwendigerweise den Wert des Lebens verringern. Das Wohlfahrtsprinzip setzt voraus, dafs wir im stande sind, uns nach den fremden Zentralstellen zu versetzen und zu erwägen, welchen Einflufs die zu beurteilenden Handlungen hier üben. Auf dieser Voraussetzung beruht ja auch die Möglichkeit der Sympathie.

Dieses Prinzip, das also aus dem Wohlfahrtsprinzipe folgt, wurde von Immanuel Kant mittels einer ganz anderen Begründung aufgestellt, deren Betrachtung von Interesse sein wird. Da Kant das ethische Gesetz als rein formal und apriorisch betrachtet, kann er eigentlich keine bestimmten Zwecke des ethischen Handelns aus demselben ableiten. Jeder Zweck, der gesetzt werden sollte, würde uns über die reine Form des Gesetzes hinaus führen. Und dennoch sieht Kant ein, dafs jede Handlung einen Zweck haben mufs. Die hieraus entstehende Schwierigkeit glaubt er auf folgende Weise zu lösen. Da die menschliche Persönlichkeit das Vermögen besitzt, sich mit Freiheit und Innigkeit einem universellen Gesetze zu unterwerfen, so steht eine solche Persönlichkeit als absoluter Zweck da

[1]) Vgl. über die hier angewandten psychologischen Gesichtspunkte meine Psychologie. VI B, C und D.

und darf nie dadurch entwürdigt werden, dafs sie als blofses Mittel gebraucht wird. Das Ethische in seiner Innigkeit und Erhabenheit bezeugt die edle Abkunft des Menschen und darf ihm unter keinen Umständen entrissen werden, indem man ihn als blofses Mittel behandelt. In der Kritik der praktischen Vernunft (Kehrbachs Ausgabe. S. 106) äufsert Kant sich so hierüber: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blofs als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals blofs als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen."

Es ist Kants Verdienst, den Begriff der Persönlichkeit vertieft zu haben, indem er die Innigkeit und zugleich die Universalität des persönlichen Lebens hervorhob. Die Persönlichkeit ist eine innere Welt, die ihr eignes Gesetz befolgt und dennoch mit der grofsen Welt im Zusammenhang stehen kann. Die Frage ist aber, ob Kant diesen bedeutenden Gedanken auf berechtigte Weise angewandt hat. Persönliche Wesen lernen wir nur aus Erfahrung kennen, und nur aus Erfahrung — durch die Wechselwirkung, die das gesellschaftliche Leben mit sich bringt — lernen wir uns an ihre Stelle setzen und fühlen, wie sich das Leben in ihnen gestaltet. Aus dem rein formalen Gesetze läfst sich aber weder die Fähigkeit dazu noch das Interesse dafür ableiten; es läfst sich überhaupt durchaus kein bestimmter Inhalt aus demselben ableiten. Vielleicht steht jenes Prinzip der Persönlichkeit um so bedeutungsvoller da, weil es sich auf dem Grund und Boden des wirklichen Lebens und der Geschichte entwickelt hat, schon bevor wir ihm seinen systematischen Platz in der Ethik anzuweisen vermochten. Dafs es direkt aus dem Wohlfahrtsprinzipe folgt, kann keinen Zweifel erleiden.

Es war ferner eine Einseitigkeit von Kant, dafs er den Begriff der Persönlichkeit auf das streng Moralische beschränkte. Auf allen geistigen Gebieten und in allen Lebensverhältnissen kann die Persönlichkeit hervortreten und das Gesetz für ihr Handeln aus ihr selbst entspringen. Überall — nicht auf dem moralischen Gebiete allein — ist Selbstthätigkeit das Kennzeichen der Persönlichkeit; sie führt den Kampf ums Leben auf ihre eigne Weise, von ihrem eignen Zentrum aus. Im Rhythmus der Lust und des Schmerzes äufsert sich auf allen Lebensstufen die Förderung oder Hemmung dieser vielleicht von aufsen angeregten aber durch ein inneres Gesetz bestimmten Thätigkeit.

Auch an einem anderen Punkte bedarf Kants Lehre einer Erweiterung. Oft redet er nur von zwei Möglichkeiten: das Wesen als Zweck an und für sich oder nur als Mittel zu behandeln. Es gibt eine dritte Möglichkeit, die er nur andeutet: ein Wesen könnte Mittel und Zweck zugleich sein. Und diese Möglichkeit entspricht gerade der Stellung des Menschen als des einen unter vielen, als Gliedes einer gröfseren Gesamtheit. Die freie Entwickelung der Persönlichkeit hat ihre Bedeutung eben darin, dafs sie Zweck und Mittel zugleich ist.

Die Freiheit ist Zweck: denn die ungehinderte Entfaltung der Fähigkeiten und Kräfte ist ein Gut, da sie mit der innigsten Befriedigung verbunden ist, während das Gefühl des Zwanges und der Hemmung ein Unlustgefühl ist. Unter der Freiheit fragen wir: warum nicht? Unter dem Zwange fragen wir: warum? Die Beweislast liegt denen ob, die Zwang anwenden wollen. Nur als Mittel und Vorbereitung zur freien Entfaltung der Kräfte können Zwang und Schranken berechtigt sein, z. B. wenn die unbegrenzte Entfaltung eines Individuums die Entwickelung eines oder mehrerer anderen Individuen unmöglich machen würde.

Die Freiheit ist aber auch Mittel: die freie Entfaltung der Individuen erzeugt neue Möglichkeiten und führt zur Entdeckung neuer Richtungen für das Leben der ganzen Gattung. Das Neue beginnt stets an einem einzelnen Punkte und breitet sich von da über gröfsere Kreise aus. Die persönlichen Wesen sind nicht nur die Zentralstellen, wo der Wert des Lebens gefühlt wird, sie sind zugleich auch die Stellen, von denen die Bewegungen des Lebens stets

wieder von neuem ausstrahlen. Durch die Freiheit werden neue Mittelpunkte selbständiger Thätigkeit geschaffen, und da die Gattung aus persönlichen Mittelpunkten besteht, wird das Leben der Gattung mithin auch reicher und kräftiger. Hierin liegt die grofse Bedeutung der modernen Emanzipationsbestrebungen: dafs der Sklave, der Bauer, der Arbeiter und die Frau mehr und mehr als freie und selbständige Glieder der Gattung dastehen, kann das Leben der Gattung nur reicher und fruchtbarer machen. Das eigne Interesse der Gesellschaft erheischt die Befreiung. Eben diesen Gedanken schärft Stuart Mill in seinem Werke „Über die Freiheit" ein, in sonderbarem Widerspruch mit seiner Behauptung, die individuelle Selbstentwickelung sei in moralischer Beziehung indifferent. Er fordert Schutz für die Selbständigkeit und Originalität der einzelnen Persönlichkeiten, weil der Anstofs zu allem Klugen und Edlen von einzelnen Individuen komme, und weil die geistige Herrschaft der Massen zu allgemeiner Mittelmäfsigkeit führen werde. Merkwürdig genug erschien um dieselbe Zeit ein analoger Gedanke in Charles Darwins Lehre von der Entwickelung des organischen Lebens durch die neuen Mittel und Wege im Kampfe ums Dasein, welche durch individuelle Variationen ermöglicht werden. Nur wo solche Variationen entstünden (aus irgend einer Ursache), könne die natürliche Zuchtwahl, welche die Lebensverhältnisse ausübten, wirksam werden. Sowohl biologisch als soziologisch betrachtet, erweist die freie Entfaltung der Natur der einzelnen Individuen sich also als das bedeutungsvolle Mittel zur Förderung des Fortschritts.

Wir können hier das Verhältnis zwischen Motiv und Handlung von einer neuen Seite beleuchten. Wie wir sahen (III, 18), geht die Wertschätzung konsequent von der Handlung auf das Motiv zurück, weil es die Hauptsache sein mufs, die Quelle zu treffen, aus der die Handlung entspringt. Dort gingen wir von der praktischen Bedeutung der Wertschätzung und der wertschätzenden Urteile aus. Hier können wir diese Betrachtung nun mit Hilfe des Prinzips der freien Persönlichkeit ergänzen. Das innere Leben eines persönlichen Wesens darf nämlich — laut dieses Prinzips — nicht zum blofsen Mittel gemacht werden, um äufsere Wirkungen zu erzeugen. Es darf nicht blofs ein Rad einer Maschine sein. Selbst wo das Individuum als Glied einer gröfseren

Gesamtheit betrachtet wird, soll sein Handeln aus seinem eigentümlichen Wesen, aus seiner inneren Gesinnung entspringen. Nur dann kann die Handlung vollkommen genannt werden, wenn sie aus persönlicher Eigentümlichkeit entspringt und zugleich auf fördernde und beglückende Weise in die grofse Gesamtheit eingreift. Die Pflichten und Tugenden, welche die Gesellschaft von dem Einzelnen verlangt, sollen zugleich Mittel und Formen für des Individuums eigne Entwickelung sein. —

Es ist die grofse pädagogische (oder besser vielleicht: psychagogische) Kunst, zu deren Ausübung sowohl den einzelnen Individuen als der Gewalt der Gesellschaft die Gelegenheit werden kann: Motive hervorzurufen, welche die Selbstthätigkeit ermöglichen. Wollte man unter Zwang jedes Eingreifen von seiten andrer Menschen verstehen, so würde eine derartige motiverregende Thätigkeit Zwang sein, wenn sie auch noch so indirekt und sokratisch ausgeübt würde. Es ist jedoch natürlicher, unter Zwang nur eine äufsere Einwirkung zu verstehen, die Schmerz oder Furcht hervorruft (vgl. V, 2 c). Und das motiverregende Einwirken setzt nicht notwendigerweise Zwang in diesem engeren Sinne des Wortes voraus. Verantwortlichkeit entsteht aus allem solchen Eingreifen; besteht dieses aber in eigentlichem Zwang, so bedarf es ganz besonderer Rechtfertigung. Es ist hier viel von den theoretischen Anarchisten zu lernen, die alle Autorität und allen geistigen und physischen Zwang verwerfen. Fragt man, wie ein solcher Anarchist seine Kinder erziehen könne, so wird dieser erwidern, dafs er die unwillkürlichen Gefühle, die seiner Meinung nach die ethische Grundlage bilden, auf indirekte Weise in seinen Kindern zu erwecken suche, so dafs sie das Richtige ohne Geheifs und ohne Zwang thun lernten. Er wird also versuchen, durchzuführen, was Rousseau die „negative Erziehung" nannte. Es ist aber die Frage (die der Anarchist wohl ziemlich übereilt entscheidet), ob alles motiverregende Einwirken auf diese Weise geschehen kann, und in wie hohem Mafse der eigentliche Zwang sich beschränken läfst. Hier haben wir aber nur mit dem allgemeinen Prinzipe, d. h. mit der Verteilung der Beweislast zu schaffen. —

Hierdurch entsteht aber wieder die Frage, ob jedes einzelne Individuum die gleiche Möglichkeit besitzt, dafs Motive der von seiten der Gesellschaft geforderten Hand-

lungen in ihm entstehen können. Geht man nun nicht dogmatisch von der Ansicht aus, dafs alle Menschen in genannter Beziehung sich durchaus gleich seien, so ergibt sich, wie oben (IV, 2), gezeigt, die unvermeidliche Forderung einer Individualisierung des ethischen Gesetzes. Das ethische Gesetz kann dann durch die Bestimmung der „Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens“ nicht vollständig gegeben sein, einerlei, wie die einzelnen Individuen mit Bezug auf die Befriedigung dieser Bedingungen gestellt sein mögen. Oder vielmehr: geht man nicht von einem rein äufseren Verhältnisse zwischen dem Individuum und der Gesellschaft aus, so kann man die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens nicht feststellen, ohne hierunter zugleich die Eigentümlichkeiten der einzelnen Individuen in qualitativer und quantitativer Beziehung einzubegreifen. Die Bedingung eines gesunden Lebens der Gesellschaft ist ja doch vor allen Dingen die, dafs zwischen der Entwickelung der Einzelnen und den Forderungen der Gesamtheit ein harmonisches Verhältnis stattfindet. Und ein solches Verhältnis setzt wieder voraus, dafs die dem Einzelnen gestellte Aufgabe den von ihm mitgebrachten qualitativen und quantitativen Voraussetzungen entspricht. Da die Gesellschaft aus allen Einzelnen zusammen besteht, ist dies keine äufsere Forderung, die an sie gestellt wird. Nur dort gibt es eine wirkliche Gesellschaft, wo der Einzelne an jedem Punkte sowohl Zweck als Mittel zu sein vermag. Ein Streit zwischen der Forderung der Gesellschaft und dem Individuum deutet daher auf eine Unvollkommenheit der Gesellschaft, nicht allein oder nicht immer auf eine Unvollkommenheit des Individuums hin.

Dies wird nicht nur von dem gewöhnlichen Moralpredigen übersehen, sondern auch jede Auffassung, die das Ethische „von aufsenher“ zum Menschen kommen läfst (sie nehme nun zur Basis das Autoritätsprinzip oder die Ansicht, die Gattung sei etwas andres und mehr als eine organische Gesamtheit von Individuen, oder auch die öffentliche Meinung als Inbegriff aller Ethik), mufs diese Betrachtung verwerfen. Dadurch schneidet man sich von der Behandlung einiger der am tiefsten liegenden persönlichen Probleme ab. Ein illusorischer und rein formeller Abschlufs der Theorie wird mit der Hintansetzung von Aufgaben erkauft, die sich freilich nur annähernd lösen lassen,

deren Festhalten aber doch von grofser Bedeutung ist. Wie durch ihre Grundlage (das Schätzungsmotiv), so auch durch die konsequente Durchführung ihrer Prinzipien führt die Ethik ins Irrationale hinüber (um eine der Arithmetik entnommene Analogie zu benutzen). Es kann hier nur davon die Rede sein, möglichst viele Dezimalen zu finden. —

Nur durch die hier durchgeführte Betrachtung kann zwischen individueller und sozialer Ethik ein harmonisches Verhältnis stattfinden. Sie deuten gegenseitig aufeinander hin, indem das Individuum als organisches Glied einer Gesellschaft und die Gesellschaft als eine organische Gesamtheit von Individuen zu betrachten sind. Die individuelle Ethik stellen wir vor der sozialen dar, weil sie den einfachsten Inhalt darbietet; wir fassen aber fortwährend den sozialen Gesichtspunkt als den zu Grunde liegenden ins Auge, ebenso wie wir in der sozialen Ethik stets den Gesichtspunkt festhalten werden, dafs der höchste Zweck und das beste Mittel der Gesellschaft die freie Entfaltung der eigentümlichen Kräfte der einzelnen Individuen ist.

INDIVIDUELLE ETHIK.

IX.

EINTEILUNG DER INDIVIDUELLEN ETHIK.

1. Das oben festgestellte Verhältnis zwischen individueller und sozialer Ethik führt auf natürliche Weise zu der Einteilung, die in der individuellen Ethik zu machen ist.

Indem wir von Anfang an das Individuum als Glied der Gesellschaft und in der Gesellschaft sowohl als Zweck wie auch als Mittel betrachten, zeigen sich die beiden Tendenzen des persönlichen Lebens, die anerkannt und gefördert werden müssen: die Selbstbehauptung und die Hingebung.

Das einzelne Individuum ist Zweck, da es ein Vertreter eben der Gesellschaft ist; in seinem Leben regt sich das Leben der Gesellschaft, und durch seine Verletzung wird das Leben der Gesellschaft verletzt. Dies ist einer der beiden Endpunkte, in welche die Entwickelung ausläuft. Je mehr das Individuum im stande ist, sich zu behaupten und seine Fähigkeiten und Triebe zu entfalten, so daſs das Leben sich in ihm mit voller Kraft und Harmonie regt, um so höher steht die erreichte Stufe — nicht nur für den Einzelnen selbst, sondern auch für die Gesellschaft. Die Gesellschaft besteht aus Individuen, und ihr Leben muſs also um so voller und kräftiger sein, je mehr jeder Einzelne seine natürlichen Anlagen zu entwickeln vermag. Der Einzelne ist eine kleine Welt, deren Bestehen und Entwickelung ein selbstgültiger Zweck ist. Die Selbstbehauptung — in ihren verschiedenen Formen: Selbsterhaltung, Selbstbeherrschung und Selbständigkeit — tritt deshalb als eine wesentliche Tugend auf. Sie ist eine Pflicht,

die der Einzelne gegen sich selbst und zugleich gegen die Gesellschaft hat. Die Rücksicht auf das eigne Ich und die Rücksicht auf die Gesellschaft laufen hier so unmittelbar auf eins aus, dafs es gleichgültig werden kann, welchen der beiden Gesichtspunkte man betont. Es bedarf keiner Berufung auf das bewufste Interesse der Gesellschaft oder auf das abstrakte Wohlfahrtsprinzip, um zu zeigen, dafs die Selbstbehauptung auch von anderen Menschen als dem, der sie übt, als wertvoll betrachtet werden mufs. Eine kräftige und harmonische Entfaltung der Persönlichkeit ist Gegenstand unmittelbarer Sympathie und Bewunderung. Wie schon Hume[1]) bemerkt hat, ist es noch schwerer, die Bewunderung anderer Menschen für die dem Individuum selbst zu gute kommenden Tugenden aus egoistischem Interesse zu erklären, als die Anerkennung sozialer Tugenden auf diese Weise zu erklären. Wir betrachten nicht notwendigerweise die Selbstbehauptung anderer Menschen als blofses Mittel. Hobbes[2]) schlägt einen unnötigen Umweg ein, wenn er den Abscheu vor der Trunkenheit dadurch erklärt, dafs sie leicht zum Bruche des Friedens überhaupt führe und bewirke, dafs man dem Individuum nicht trauen dürfe. Wenn wir sehen, dafs es anderen Menschen an Selbstbeherrschung fehlt, fühlen wir unmittelbar eine Lücke in der kräftigen und harmonischen Selbstentfaltung, von der wir im Lebenswandel anderer ein Bild zu erblicken wünschen. Wir fühlen, wenn uns ein solches Bild entgegentritt, dafs an diesem Punkte der Welt das Höchste erreicht ist. Es liegt natürlich die stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, dafs die Kraft und die Harmonie des Einzelnen es nicht hindern, dafs andere Menschen die Erreichung eines ähnlichen Ziels für sich erstreben können, ja, dafs sie vielleicht sogar ein Mittel hierzu sind. Es gibt ja, wie oben (VIII, 5) entwickelt, innerhalb der individuellen Entfaltung, selbst in deren freiester Eigentümlichkeit, wohl kaum irgend etwas, das nicht von sozialer Bedeutung werden könnte; in aller Selbstbehauptung ist eine potentielle Ethik vorhanden. Durch Anerkennung der Selbstbehauptung als Zweck deutet die Ethik aber über sich selbst hinaus. Ist die Ethik um des

---

[1]) Inquiry concerning the Principles of Morals. VI, 1; vgl. Treatise. III, 3, 6.

[2]) De cive. III, 25.

Lebens willen und nicht das Leben um der Ethik willen, so wird es einen Grenzpunkt geben, wo die Gültigkeit der Normen aufhört, weil die unmittelbare Entfaltung des Lebens keiner Rechtfertigung bedarf. Wo dieser Grenzpunkt liegt, und wie nahe man demselben im einzelnen Falle ist, kann schwer zu entscheiden sein, wenn sich der Zweifel erhebt. Die unmittelbare Selbstbehauptung hat indes Wert als Zweck, nicht nur als Mittel: dies läfst sich nach dem ganzen hier angelegten Gesichtspunkte nicht bezweifeln.

Da das Individuum jedoch stets nur eins unter vielen ist, und da die Lebensinteressen der Gesellschaft eine gröfsere, die Interessen seines isolierten Lebens umfassende Gesamtheit bilden, wird die Hingebung als Gegensatz der Selbstbehauptung auftreten können. Die Hingebung an einen gröfseren Kreis von Zwecken kann eine Erweiterung des Interesses herbeiführen, welche die von der Selbstbehauptung erstrebte individuelle Harmonie verhindert. Die Selbstbehauptung hat mit der eignen kleinen Welt des Individuums zu schaffen, und betrachtet diese als ein abgeschlossenes Ganze, die Hingebung fordert indes, dafs diese kleine Welt mit einer gröfseren Welt in Zusammenhang gebracht werde, und dies kann eine vorläufige Störung der inneren Harmonie der kleinen Welt bewirken. Es ist ja nicht immer so, dafs die Ordnung der kleinen Welt ohne weiteres in die grofse Weltordnung hineinpafst. Abschliefsung und Erweiterung können in Gegensatz, sogar in Widerspruch miteinander stehen. Deswegen sind Selbstbehauptung und Hingebung als zwei verschiedene Tendenzen des Charakters, als zwei verschiedene Tugenden zu betrachten, und wir finden denn auch, dafs ihnen in der Geschichte der Ethik verschiedenes Gewicht beigelegt worden ist.

Es ist indes nicht notwendig, dafs sie miteinander in Streit geraten. Das Bedürfnis der Einheit und Kontinuität, das sich schon in der Selbstbehauptung äufsert, insofern die einzelne Persönlichkeit als abgeschlossenes Ganze betrachtet wird, kann über die individuelle Totalität hinausführen und als Bedürfnis des Zusammenhangs mit einer umfassenderen Gesamtheit auftreten. Der Einzelne kann in seiner eignen kleinen Welt vielleicht nur Zusammenhang erlangen, wenn er sein Interesse an etwas Dauerhafteres, etwas stets Fortschreitendes, etwas Unabsehbares knüpft. Er kann sich

selbst vielleicht nur treu sein, wenn er treu gegen etwas ist, das ihn überragt. Auf diese Weise würde die Hingebung eine Fortsetzung der Selbstbehauptung sein.

Hieraus folgt nun auch, dafs es unrichtig sein würde, die Hingebung als die passive Tugend im Gegensatz zur Selbstbehauptung als der aktiven aufzustellen. Die echte Sympathie, das Gefühl, das unmittelbar zur Hingebung führt, ist keine Tendenz zum passiven Hinsinken, das den Gegensatz des energischen Selbsterhaltungstriebes bilden sollte. Man hat in der jüngsten Zeit das Recht des Stärkeren, die egoistische Rücksichtslosigkeit als das Höchste, als das Merkmal des „Übermenschen" proklamiert und es als Sklavenaufruhr betrachtet, dafs die Menschenliebe als ethisches Prinzip proklamiert wurde. Im Gegensatz mit dieser von Nietzsche ausgesprochenen Behauptung mufs hier statuiert werden, dafs die Sympathie oder Menschenliebe, wo sie echt und ursprünglich ist, gerade ein Ausdruck der Kraft, der geistigen Gewalt ist. Sie setzt voraus, dafs nicht alle Energie im Dienste der eignen, rein individuellen Bedürfnisse verbraucht wird, dafs dagegen ein Überschufs bleibt, der es ermöglicht, über die Geschicke anderer Menschen, auch wo diese nicht in das eigne, individuell abgeschlossene Dasein eingreifen, Lust oder Schmerz zu fühlen. Das Gefühl verfügt dann über eine gröfsere Fülle als bei isolierter Selbstbehauptung. Vermöge dieser überschiefsenden Fülle an Kraft und Interesse besitzt das Individuum an der echten Sympathie eine wahre Uberlegenheit. Sein Betragen wird in der Hingebung aus dem Inneren bestimmt und ist unabhängig von dem Hafs oder der Liebe, von der Verachtung oder Bewunderung anderer Menschen. Die Hingebung ist — um ein Gleichnis von Mark Aurel zu gebrauchen — wie die reine und starke Quelle, die ihren Strom hervorfliefsen läfst, selbst wenn man Schmutz und Steine hineinwirft; sie spült dies weg, und ihre Reinheit verändert sich darum nicht.

Schon das Urchristentum beschreibt die Liebe als eine Gewalt, die davon unabhängig ist, ob andere Menschen uns lieben oder nicht. Diejenige Liebe, welche „reaktiv" ist, nur durch Dienstleistungen anderer Menschen hervorgerufen wird, erklärt es für ungenügend. Die wahre Liebe macht keine Unterschiede, umfafst alle Menschen — ebenso wie die Sonne des Himmels und der Regen allen zu teil

werden. Die Liebe trägt alles, duldet alles, überwindet alles! Die Langmut der Liebe erhält sie dem gröfsten Widerstande gegenüber.

In der neueren Zeit findet sich diese Auffassung der Sympathie als Ausdruck der Kraft bei Spinoza und Rousseau. Spinoza erscheint die geistige Kraft, die das Wesen der Tugend bildet, teils als Selbstbehauptung oder Lebensmut (animositas), teils als Grofsmut (generositas), und der Grofsmütige sucht anderen zu helfen und sie mit sich in Freundschaft zu verbinden, denn „die Seelen werden nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Grofsmut besiegt". Rousseau erklärt die Liebe zu anderen Menschen aus der überströmenden Kraft der Selbstbehauptung, die sich unwillkürlich ausbreite und andere Menschen umfasse, wenn diese uns nur ähnlich seien, weil sie für ihren eignen Bedarf zu grofs sei. Der Unterschied zwischen uns und anderen werde nicht geachtet; die Lebensfülle überschreite alle Schranken. La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable! Die Liebe ist, wie Rousseau sich ausdrückt, eine Folge der Selbstliebe (amour de soi), die er von der Eigenliebe (amour propre) unterscheidet. Die Eigenliebe stelle Schranken auf, indem der Mensch sich mit anderen vergleiche und von ihnen unterscheide. Hierdurch würden wir aber gerade von anderen Menschen abhängig, was wir nicht in der Liebe seien. In der jüngsten Zeit ist eine ähnliche Auffassung von Guyau, dem sich Krapotkin anschliefst, geltend gemacht worden[1]).

Es gibt natürlich eine weichliche und passive Art des Gefühls, die ebenfalls den Namen der Sympathie oder der Liebe hat. Und es gibt eine Sentimentalität, welche die eigne, vermeintlich grofse Sympathie geniefst (wie eine andere Art Sentimentalität die eignen, vermeintlich grofsen Schmerzen geniefst). Diese Formen dürfen aber nicht als typisch betrachtet werden, und letztere ist sogar wohl vielmehr eine Art egoistischen Selbstgenusses. —

Ein charakteristischer Unterschied der Selbstbehauptung

---

[1]) Vgl. Geschichte der neueren Philosophie. I. S. 362 u. f., 552 u. f. — Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi. S. 96—99 (Deutsche Übersetzung — in Frommanns „Klassiker der Philosophie" — S. 108—112). — Guyau: Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction. Paris 1885. — Krapotkin: Anarchistische Moral. — Vgl. meine Psychologie. VI C, 3. 7.

von der Hingebung besteht darin, dafs das Individuum in ersterer als Zweck dasteht und doch als Mittel wirkt, indem die Gesellschaft durch die Selbstbehauptung der Einzelnen gestärkt und entwickelt wird, — in letzterer aber als Mittel wirkt und dennoch Zweck wird, indem sein persönliches Leben reicher und voller wird, wenn es einen gröfseren Wirkungskreis erhält. Dieser Unterschied legt zugleich ihren inneren Zusammenhang dar. Wenn wir die Gerechtigkeit auf die oben (III, 9) angegebene Weise auffassen, können wir in dieser die harmonische Einheit der Selbstbehauptung und der Hingebung finden, die Einheit der Tendenz, sich in sich selbst abzuschliefsen und sich einem gröfseren Zusammenhang zu erschliefsen. Was den psychologischen Ursprung betrifft, so kann die Gerechtigkeit in der Selbstbehauptung wurzeln, wenn diese sich nämlich mit der Anerkennung der Gleichberechtigung anderer Menschen verbindet, welche Anerkennung anfänglich vielleicht durch Gewalt und Autorität erzwungen wurde, mittels einer Motivverschiebung aber in Fleisch und Blut des Individuums übergehen kann. Sie kann aber auch in der Hingebung wurzeln, wenn diese sich nämlich mit dem Verständnisse der Eigentümlichkeit und der Bedeutung der einzelnen Persönlichkeiten (auch der eignen) verbindet. Selbstbehauptung und Hingebung sind jede für sich mehr elementare Tendenzen. Die Gerechtigkeit ist die mehr umfassende Tendenz, die der Entwickelung des ethischen Charakters die Krone aufsetzt. Die Gerechtigkeit setzt voraus, dafs das Individuum sich selbst behauptet und entwickelt, nicht nur, ohne die Entwickelung anderer Menschen zu hemmen, sondern so, dafs diese dadurch gefördert wird. — uud dafs das Individuum sich umfassenden Lebensinteressen widmet, so dafs seine eigne Persönlichkeit hierdurch entwickelt und behauptet wird.

Nicht nur Selbstbehauptung und Hingebung, sondern auch Erkenntnis und Gefühl befinden sich hier in Harmonie. Ein grofser Zweck stellt sich dem Gedanken dar, und dieser sucht auf dem Wege der Erfahrung und der Untersuchung Mittel zu dessen Verwirklichung. Im Dienste der Gattung mufs eine grofse Verteilungsarbeit unternommen werden, und die Teilung wird bestimmt durch klares Verständnis des Bedürfnisses und des Besten der einzelnen Persönlichkeiten.

Die individuelle Ethik teilt sich dieser ganzen Betrachtung zufolge auf natürliche Weise in die Lehre von der Selbstbehauptung und die Lehre von der Hingebung. Werden diese beiden Tendenzen so geschildert, dafs ihre harmonische Verbindung sich möglich erweist, so wird hiermit auch die Gerechtigkeit, die ethische Haupttugend, geschildert sein.

2. Bei den verschiedenen Individuen spielen diese Tendenzen eine verschiedene Rolle. Es gibt Naturen, die das Höchste leisten, dessen sie fähig sind, ohne dafs das ethische Gefühl sich in ihnen als ein besonderes Gefühl neben andern äufsert. Selbstbehauptung und Hingebung entfalten sich in ihnen ohne besondere Motive und ohne bewufste Anstrengung. Dies sind die ethischen Aladdinsnaturen, deren Möglichkeit nicht zu leugnen ist. Es kann Menschen geben, in denen eine solche Aladdinsnatur nur mit Bezug auf einige Aufgaben und Verhältnisse, nicht mit Bezug auf alle gefunden wird. So leicht und unbewufst sie einige der ethischen Aufgaben lösen, so viel Nachdenken und Anstrengung müssen sie an andere wenden. Es gibt aber auch Naturen, denen es von allergröfster Bedeutung ist, dafs das ethische Gefühl in ihnen geweckt wird und in den einzelnen Fällen das entscheidende Wort sagt. Das unmittelbare Bedürfnis der Selbstbehauptung und der Hingebung regt sich bei diesen entweder nicht stark genug, oder auch findet nicht das rechte Verhältnis zwischen den beiden Tendenzen statt.

In einer systematischen Darstellung werden alle diese individuellen Verschiedenheiten sich natürlich nicht erschöpfen lassen. Wir müssen uns darauf beschränken, eine geordnete und begründete Darstellung der wichtigsten Charaktereigenschaften zu geben, welche das Wohlfahrtsprinzip verlangt.

X.

DIE PERSÖNLICHE GRUNDLAGE DES ETHISCHEN LEBENS.

1. Aus verschiedenen Gründen hat mat man bestritten, dafs Vorbereitung und Übung irgend welchen Wert in ethischer Beziehung hätten.

Vorzüglich ist die Reaktion wider den asketischen Gedankengang bei dieser Behauptung mitwirkend gewesen. Die Askese — worunter wir hier frei gewählte Anstrengungen oder Leiden verstehen, welche nur zur Übung, nicht zur Erreichung nachweisbarer Zwecke dienen — könnte, meint man, nur von dem Standpunkte des Neuplatonismus oder dem des mittelalterlichen Christentums aus konsequent sein. Den Neuplatonikern sei es darum zu thun, die Seele von der Unreinheit zu befreien, welche dieselbe bei ihrem Eintreten in die irdische Welt beschmutzt habe. Von dem strengen christlichen Standpunkte aus seien Enthaltsamkeit, Kasteiung und Selbstdemütigung einem zornigen Gotte dargebrachte Sühnopfer. Wo solche Anschauungen aber nicht mehr herrschten, könne da der Askese Berechtigung und Bedeutung beigelegt werden?

Mit dem Übergang zu einer neuen Lebensanschauung verbindet sich leicht die Neigung, einer oberflächlichen „Konsequenz“ wegen alles das fortzuwerfen, was man auf dem früheren Standpunkte als wertvoll betrachtete. Was sich geschichtlich unter dem Einflufs gewisser Motive entwickelt hat, kann sehr wohl seinen Wert bewahren, wenn diese Motive wegfallen und durch andere ersetzt werden müssen (vgl. I, 4). Jeder ethische Standpunkt mufs das

Ertragen von Anstrengungen und Leiden verlangen, und Übung wird deshalb stets notwendig sein. Allerdings hat der Grundsatz grofse Bedeutung, dafs aller verursachte Schmerz gerechtfertigt werden mufs, während erzeugte Lust ihre vorläufige Rechtfertigung in sich selbst trägt[1]). Wenn aber ein ferner und umfassender Zweck erstrebt wird, so werden viele Vorbereitungen und Entbehrungen notwendig werden können. Deshalb wird jede ernste Lebensanschauung viel von den Heroen der Askese lernen können. Auch diese betrachteten Leiden und Entbehrungen ja eigentlich nur deswegen als Güter, weil sie durch dieselben zur Erreichung des grofsen und fernen Zwecks, nach welchem sie trachteten, gestärkt und geübt wurden. Ihr Fehler war der, dafs sie den Zweck in einer anderen Existenz suchten, deren Bedingungen ganz anders sein sollten als die des hiesigen Lebens, so dafs das Ziel nicht durch positives Arbeiten in der gegebenen Welt zu erreichen sei. Ihre Askese gründete sich auf Mifstrauen zum natürlichen Leben und zu dessen Kräften. Aber gerade auf einem Standpunkte, auf welchem man die Regeln für sein Betragen nicht durch übernatürliche Offenbarung oder durch mystische Eingebungen erhält, sondern auf welchem der Nachdruck auf die selbständige Herrschaft menschlichen Denkens und Fühlens gelegt wird, gerade auf diesem werden an die Kräfte des Individuums grofse Forderungen gestellt, und es wird von entscheidender Bedeutung, dafs diese Kräfte Übung erhalten, damit die Grundlage des ethischen Lebens fest und sicher werde[2]). Es gibt überdies Naturen, die in ethischer Beziehung nur ein Entweder — oder, entweder strenge Zucht oder voll-

---

[1]) Dieser Grundsatz, den selbst der Neuplatonismus und das asketische Christentum eigentlich anerkannten, hat dennoch, wenn er ausdrücklich ausgesprochen ward, oft grofsen Anstofs erregt. So erklärte Arnauld, es sei Epikurismus, jedes Lustgefühl an und für sich für ein Gut anzusehen. — Platon hat (im Protagoras) diesen Grundsatz zuerst aufgestellt, indem er lehrte, dafs sinnlicher Genufs nur der Folgen wegen, nicht aber der im Augenblicke verursachten Lust wegen zu rügen sei. — Vgl. unter neueren Denkern Spinoza: Ethica IV, 41 u. f. (vgl. IV. 9 Coroll.; IV, 60; App. c. 30) und Malebranche: Recherche de la vérité IV, 10. Arnaulds Äufserung wurde durch Malebranche hervorgerufen.

[2]) Vgl. James Sully: On some elements of moral selfculture. In seiner Schrift: Sensation and Intuition. London 1874. S. 158.

ständige Schlaffheit kennen. Diese können sich nur dann aufrecht halten, wenn sie sich einer durchgeführten Disziplin unterwerfen.

Man hat den Einwurf gemacht, es sei ein Zeichen der Unvollkommenheit, wenn Handlungen blofs zur Ubung ausgeführt würden, weil Mittel und Zweck dann auseinander gingen. Solches Handeln könne allerdings notwendig sein, um mechanische Geschicklichkeiten zu erzielen; das ethische Leben müsse aber das Leben der ganzen Persönlichkeit sein. Es könne auch auf dem Standpunkte der mystischen und supranaturalistischen Askese angemessen sein, auf welchem man das wirkliche Leben scheute und die Kräfte der Seele in Einsamkeit übte, so dafs man vielleicht in der Bedeutungslosigkeit der Aufgaben sogar etwas besonders Verdienstliches erblickte, wie wenn ägyptische Mönche in den Sand gepflanzte Stöcke mit Wasser begossen.

Dieser Einwurf geht mit Recht davon aus, dafs das Leben selbst die beste, wenn auch die beschwerlichste und kostspieligste aller Schulen ist. Es ist unzulässig, sich dessen Forderungen zu entziehen, um in Einsamkeit an seiner eignen Entwickelung zu arbeiten. Man kann nicht aus Reih' und Glied treten, um ein rechter Mensch zu werden, und dann wieder von vorne anfangen. Alle wahre Erziehung findet durch Wechselwirkung mit den wirklichen Verhältnissen statt. Was die Kunst der Selbsterziehung hier thun kann, das ist, gerade diejenigen Aufgaben und Verhältnisse zu wählen, welche zur Übung und Stärkung der Kräfte vor dem Angreifen gröfserer Arbeiten geeignet sind. Man mufs seine Kräfte stets an etwas wirklich Bedeutungsvollem üben. Der bestimmte Beruf, den man erwählt, wird die natürliche Schule für den Charakter sein. Anfangs kann man es vielleicht höchstens bis zur Nachahmung und mechanischen Ausübung vorgeschriebener Funktionen treiben; durch Wiederholung und Übung können sich aber Anlagen und Dispositionen ausbilden, die es ermöglichen, die Berufsthätigkeit mit Freiheit und auf eigne Kraft gestützt auszuführen. Es hat sich dann eine dem Beruf entsprechende Tugend gebildet. Die wirklichen Aufgaben nehmen aber nicht immer unsre gesamte Kraft in Anspruch. Dann kann die Zeit dazu benutzt werden, sich auf Möglichkeiten vorzubereiten. Die Übung wird dann wie ein Spiel oder wie eine Kunst. In der Kunst haben wir nicht mit dem Leben selbst, sondern

mit einer Abspiegelung desselben zu schaffen, und dennoch haben die Kunst und das Leben den nämlichen Inhalt; der Gebrauch der Kräfte in der Kunst kann deshalb eine Vorbereitung zu deren Gebrauch im Leben sein. Aufserdem ist das Gebiet der Möglichkeiten gröfser als das der Wirklichkeit. Beim äufseren Handeln kann oft nur ein geringer Teil des persönlichen Lebens Gelegenheit zur Entwickelung und Ausbildung erhalten. Auf dem Schauplatze des inneren Lebens, während des Kampfes verschiedener Stimmungen und Gedanken und durch die Wechselwirkung emporkeimender Motive geschieht oft ein wesentlicher Teil der Arbeit an der Entwickelung des Charakters. Schleiermacher hat dies in seinen Monologen (Kap. 4) speziell geäufsert: „Von wieviel Seiten müfste der Mensch nicht unbestimmt und ungebildet bleiben, wenn nur auf das Wenige, was ihn von aufsen wirklich anstöfst, sein inneres Handeln ginge? ...... Ich weifs, dafs nie mein äufseres Leben von allen Seiten das innere Wesen darstellen und vollenden wird ...... Ich lebe, wiewohl in stiller Verborgenheit, dennoch auf dem grofsen, thatenreichen Schauplatz der Welt.“ Später hat S. Kierkegaard einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen: „Nur wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird in seiner Unendlichkeit gebildet.“ Er setzt hinzu, die wirklichen Situationen seien nicht so klar und unbedingt, wie sich die Möglichkeiten denken liefsen, und die Prüfung durch Möglichkeiten könne deshalb strenger sein; er sieht aber auch ein, dafs es so gar leicht ist, sich selbst zu täuschen, wenn man nur durch Möglichkeiten geprüft wird. Dafs die Möglichkeiten auch dem Willen seine Kraft zu entsaugen vermögen, ist eine Seite der Sache, bei der er nicht verweilt[1]).

2. Die Entwickelung jedes geistigen Vermögens kann der Befestigung und Entwickelung des ethischen Gefühls von Nutzen sein. Die Kraft, der Umfang und die Reinheit des Gewissens beruhen nicht nur auf der Erziehung des Gefühlslebens, sondern auch auf der Entwickelung der Erkenntnis und des Willens. Auf dem Standpunkte des freien Gewissens handelt es sich ja nicht nur darum, blinden Gehorsam zu zeigen, das Gebot im Bewufstsein hören zu können und die Handlung mechanisch

---

[1]) Sören Kierkegaard som Filosof. S. 50—51 (Deutsche Übersetzung in Frommanns Klassikern).

hinterdrein folgen zu lassen. Das freie Gewissen sucht sich selbst die Aufgaben zu stellen und deren Berechtigung einzusehen. Es ist nicht der Philosoph allein, der sich mit der Prüfung der überlieferten und instinktmäfsig gebilligten Regeln befafst; es kann jedem die Aufgabe gestellt werden, sich von dem bisher Gültigen loszureifsen und ungebahnte Wege zu versuchen. Klarheit und Konsequenz der Erkenntnis lassen den Einzelnen alle Fälle erblicken, in denen er sich aus Schwachheit oder Egoismus der Durchführung seines eignen anerkannten Gesetzes entzieht, und lehren ihn zugleich in der üblichen Moral Lücken und unmotivierte Schranken finden. Es wird dann seine Aufgabe, das auf diese Weise in ruhigen und heiteren Zeiten Erkannte in düsteren und bewegten Augenblicken festzuhalten; nur mittels einer Anspannung des Willens wird er die Treue gegen sich selbst und gegen die erkannte Wahrheit bewahren können.

Kraft und Umfang erhält das Gewissen nur dann, wenn das Denken und die Phantasie lebhaft und thätig sind. Das Denken mufs den Handlungen in ihren oft über viele Verhältnisse verzweigten Wirkungen nachspüren, und die Phantasie mufs anschauliche Bilder dieser Wirkungen geben. Beengtheit und Vorurteile entstammen oft nicht etwa einem Mangel des Gefühlslebens, sondern einem Mangel an Phantasie oder an logischer Konsequenz. Die Erkenntnis allein ist natürlich nicht genügend, sie mufs eingeübt und zu einem stetigen Gedanken gemacht werden, d. h. zu einem Gedanken, der kraft der Gesetze der Vorstellungsverbindung leicht und schnell wieder zur Geltung gelangt, wenn man ihn gebrauchen soll. Hierdurch wird er ein Teil unseres realen Ich, des Kreises von Gedanken und Gefühlen, welcher den Schwerpunkt unserer geistigen Natur bildet, und zu welchem wir stets wieder zurückkehren, wie oft auch augenblickliche Einflüsse und Antriebe uns demselben entziehen. Weder die Entwickelung der Vorstellungen noch die der Gefühle geschieht ganz ohne unsere Selbstthätigkeit, und ist die Aufmerksamkeit erst erregt, so werden sich viele Gelegenheiten zu einem regulierenden Eingreifen darbieten. — Nur eins mufs besonders hervorgehoben werden. Nicht nur die theologische Ethik hat ihre Erbauungsbücher. Es kann Bücher geben, die man immer wieder vornimmt, um seine Gedanken und sein Gefühl zu stärken. Das Lesen

der Zeitungen und unterhaltender Schriften darf nicht die einzige geistige Nahrung sein, die man geniefst, wenn man sein inneres Leben nicht schwächen will. Was jeder Einzelne zunächst erwählen wird, beruht auf seinem Charakter und seiner Geistesrichtung; niemand kann aber des Sichzusammennehmens und Konzentrierens entraten, welches ernstliche Lektüre mit sich führt. Wir werden hierdurch in ein Reich von Ideen und Möglichkeiten eingeführt, aus welchem wir mit erweitertem und gestärktem Gefühl zu den praktischen Aufgaben schreiten können.

Was die Reinheit des Gewissens betrifft, so ist die Selbstprüfung von gröfster Wichtigkeit, damit wir über unsere eignen Motive ins klare kommen und unsere Kräfte kennen lernen können. Die Selbsterkenntnis hat stets ihre Grenzen, indem gar viel von dem, was sich in uns regt, nur sehr undeutlich im klaren Bewufstsein auftritt. Es können in unsrer Individualität Möglichkeiten und Anlagen vorhanden sein, die sich bisher weder nach aufsen noch nach innen bemerkbar gemacht haben. Wir können deshalb nie sicher sein, ob der Mittelpunkt unseres Bewufstseins auch der Mittelpunkt unserer Individualität ist[1]. Aber mit Bezug auf die bewufsten Motive, — auf das, was wir wirklich gedacht, gefühlt und beschlossen haben, — müssen wir ins reine kommen können. Allerdings findet sich bei den meisten Menschen eine Neigung zur Selbsttäuschung, eine Neigung, sich in seinen eignen Augen besser ausnehmen zu wollen, als man wirklich ist, die Reinheit seiner Motive und den Ernst seiner Entschlüsse in seiner eignen Meinung zu beschönigen. Man mufs aber vor allem ehrlich gegen sich selbst sein und die Illusionen zerreifsen lernen, in welche man sich so leicht selbst verstrickt. Diese innere Wahrheit ist die Bedingung aller kräftigen und gesunden Thätigkeit. Auf einer Lüge wird sich kein dauerhafter Bau aufrichten lassen. — Eine Selbsttäuschung tritt besonders leicht auf solchen Gebieten ein, wo sich keine exakten Regeln aufstellen lassen, und ethische Probleme werden sehr geschwind so verwickelt, dafs kein allgemeines Prinzip uns den Knoten zu lösen vermag. Selbst wenn wir über die Qualität des Rechten keinen Zweifel hegen, können unlösliche Zweifel darüber entstehen, welchen Grad und welchen Umfang unsere

[1]) Psychologie VII B, 5 a.

Aktivität haben soll. Hätten denn doch diejenigen recht, die da meinen, man habe seine Pflicht gethan, wenn man gethan habe, was „die Gesellschaft“ verlange, und es sei keine Pflicht, sich „Verdienste“ einzulegen! Es gibt aber Menschen, deren innerer Zuschauer sich nicht so leicht befriedigen läfst, und bei denen die Furcht vor Selbsttäuschung beim Feststellen des „quantum satis des Manneswillens“ sich deshalb stets von neuem regen wird.

Das moderne zivilisierte Leben hat eine dem Äufseren zugekehrte Neigung, führt leicht zu einem ungesunden Selbstvergessen. Da man leicht von der wechselnden Mannigfaltigkeit äufserer Begebenheiten und Verhältnisse in Anspruch genommen wird, betrachtet man das im eignen Inneren Geschehende als etwas Gleichgültiges. Jenes Äufsere betrachtet man als das eigentlich Wirkliche, die inneren Erlebnisse als dessen flüchtigen Widerschein. Das eigentliche Leben ist aber doch stets das innere Leben; dieses verleiht dem Äufseren seine Bedeutung. Aus diesem können überdies Kräfte hervorgehen, die durch ihr Eingreifen Veränderungen in der äufseren Welt bewirken können; solche Kräfte werden aber nicht erzeugt, wenn man mit dem Strome treibt. Jedes persönliche Innere ist eine der geistigen Essen der Welt, und es kommt darauf an, das Feuer rein und kräftig zu bewahren. Es kann eine Art geistigen Selbstmords geben, die gerade darin besteht, dafs man aus Stumpfheit das Feuer dieser inneren Esse erlöschen läfst. Man sagt sich vom Ideale los, es regt sich kein Schätzungsmotiv, und auch der Instinkt kann schliefslich nicht mehr aufrecht erhalten. Beim Selbstmord dieser Art wird nicht einmal das Plätschern des Ertrinkenden gehört. S i b b e r n beschrieb mit Recht das Gewissen als ein Bedürfnis der geistigen Selbsterhaltung, als die Äufserung einer Art Selbstsorge. Diese Selbstsorge zeigt man hier, wenn man von den Forderungen, die man an sich selbst stellt, nicht abgeht. Das Niveau des Ich darf nicht gesenkt werden.

Die Selbsterkenntnis kann zuweilen durch das Zusammengesetzte des menschlichen Charakters und das Sporadische der menschlichen Entwickelung in hohem Grade erschwert werden. Verschiedene, sogar streitige Motive und Tendenzen können sich hervordrängen; bald herrscht eine Tendenz, bald eine andre, — und in welcher derselben soll der Mensch nun sein eigentliches Ich erkennen? Was

sich während der begeisterten, der „besten" Augenblicke in uns regt, kann von dem, was in bösen Zeiten erscheint, sehr verschieden sein, und beides gehört ja doch zu unserem Ich. Oder wir urteilen und handeln in einzelnen Verhältnissen richtig und sicher, lassen uns dagegen in anderen Verhältnissen blind von selbstischen Leidenschaften leiten. Hier liegt die Beschuldigung der Heuchelei so nahe, weil die populäre Moral es sich nicht angelegen sein läſst — es wohl auch nicht versteht —, eine eingehende psychologische Untersuchung anzustellen, wie sie es noch weniger versteht, mit ihrem Urteile zurückzuhalten. Während solcher problematischen Zustände äuſsert sich oft eine Gärung, aus der sich späterhin ein klarer und harmonischer Charakter zu entwickeln vermag. Es gibt aber auch Naturen, die problematisch sind und bleiben, oder in denen der Streit unter den Elementen der Seele schlieſslich die Einheit des Charakters zersprengt[1]).

3. Aber auch von einer Askese in engerem Sinne, von einem Stählen und Üben der Fähigkeit, Anstrengungen und Leiden zu ertragen, kann die Rede sein. Bei wilden und kriegerischen Völkern besteht die Erziehung, auch die Selbsterziehung, groſsenteils in der Entwickelung der Ausdauer, der Fähigkeit, Kälte, Hunger und physischen Schmerz zu ertragen. In dem zivilisierten Leben ist ein solches physisches Abhärten allerdings weniger notwendig, aber viele der Miſslichkeiten des zivilisierten Lebens rühren doch gewiſs daher, daſs man dasselbe zu sehr auſser acht gelassen hat. Die physische Hygieine ist groſsenteils zugleich eine Schule des Willens. Die zum Besten der physischen Gesundheit angewandte Selbstüberwindung und Geduld können der geistigen Gesundheit zu gute kommen.

Es gibt aber auch eine direkte geistige Abhärtung. Es kann ebensowohl im Inneren als im Äuſseren Kälte, Finsternis und Ohnmacht geben. Sogar ohne bestimmte äuſsere Ursache können schwere und düstere Zeiten kommen, da nichts gelingen will, da sich kaum ein Gedankengang festhalten läſst, da alles für uns seinen Glanz und seine Frische verliert. Auch die Zuflucht, die uns die innere Sanktion des

---

[1]) Vgl. Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi. S. 11 (Deutsche Übersetzung S. 187). — Joseph Butler hat eine Reihe interessanter Bemerkungen über die Selbsttäuschung (Sermon X).

Gewissens sonst gewährt, kann uns versagt werden. Man greift dann leicht zu äufseren Mitteln, um sich aufrecht zu halten, zu trösten oder anzustacheln [1]), und hiermit ist dann oft der erste Schritt zum Verderben gethan. Wenn die Zustände der Niedergedrücktheit rein physischer Natur sind, kann es natürlich vollständig richtig sein, sich äufserer Mittel zu bedienen. Oft kann es aber das einzig Richtige sein, Widerstand zu leisten, seinen Willen aufzubieten, um sich aufrecht zu halten, damit man nicht an geistiger Verweichlichung leidend werde. Es kann, wie ein alter Mystiker sagt, notwendig sein, „allen Trostes zu entbehren“. Der Wille wird hierdurch darin geübt, auf eignen Füfsen zu stehen.

Zu den düstern und beängstigenden Gedanken, die uns in solchen Zuständen heimsuchen können, rechnet man in neueren Zeiten gewöhnlich auch den Gedanken an den Tod. Im Altertum war dies nicht so allgemein. Es wurde erst allgemein, nachdem die christliche Theologie die Furcht vor dem Tode besonders zu schärfen gesucht hatte, „so wie die Mütter, die ihren Kindern dadurch steuern, dafs sie ihnen weismachen, das Dunkel sei voll von Gespenstern, von welchen die Ungehorsamen ergriffen würden“ [2]). Im Gegensatz zu dem vorherrschenden Platz und der Bedeutung, welche die theologische Ethik dem Gedanken an den Tod gab, hat Spinoza ausgesprochen, dafs der freie Mann, d. h. der von der rechten Erkenntnis geleitete Mann, an nichts andres so wenig denke als an den Tod: sein Forschen sei eine meditatio vitae, habe das Leben zum Vorwurf, nicht aber den Tod [3]). Was hier empfohlen wird, ist nicht die Gedankenlosigkeit. Diese kann oft eine heimliche Furcht verhüllen. Keine ernstliche Lebensanschauung kann es unterlassen, mit dem Todesgedanken zu kämpfen. Der Unterschied zwischen der theologischen Ethik und der philosophischen legt sich hier aber auf charakteristische Weise an den Tag. Der theologischen Ethik ist das ganze Leben eine Vorbereitung zu einem anderen Leben. Wir

---

[1]) „Wenn ein Mensch anfängt, lau zu werden, so fürchtet er sich vor einer geringen Anstrengung und empfängt gern den äufseren Trost.“ De imitatione Christi. II, 4, 3.

[2]) Lecky: History of European Morals from Augustus to Charlemagne. I, S. 221 f.

[3]) Ethica IV. 67.

leben vor einem Vorhang, hinter welchem das wahre Leben verborgen ist, und alles, was wir thun und unterlassen, soll schliefslich dazu dienen, dafs wir bereit sein können, wenn der Vorhang endlich weggezogen wird. Der Gedanke an den Tod wird daher ein alles entscheidender, ein leitender Gedanke. Die philosophische Ethik baut nicht auf Annahmen von dem, was aufserhalb der Erfahrung liegt, sondern behauptet, dafs das Leben seinen Zweck, seinen Wert zunächst in sich selbst haben müsse. Wir legen dem Leben Wert bei, nicht weil es die Vorbereitung zu einem anderen Leben ist, welches wir nicht kennen, sondern weil es an und für sich etwas enthält, das schön und gut ist, etwas, das verdient, dafs man sich davon erfüllen läfst und einen Straufs seinetwegen besteht. Wir leben von Wirklichkeiten, nicht von Möglichkeiten. Der Tod ist die Grenze des Lebens, und wer wirklich gelebt hat, d. h. des Besten des uns bekannten Lebens teilhaft gewesen ist, der ist am besten vorbereitet, sich dieser Grenze zu nähern.

Über das Reich der Möglichkeiten, welches dort anfängt, wo unsere Erfahrungswelt aufhört, werden die Anschauungen wahrscheinlich stets auseinander gehen. Eine wissenschaftliche Entscheidung ist undenkbar. Wir stehen hier vor einer der offnen Fragen, und jeder Mensch mag auf eigne Gefahr seinen Glauben oder seine Hoffnung haben. Die Philosophie macht uns hier nur auf die Thatsache aufmerksam, dafs alle Züge und Eigenschaften, mit welchen die Bilder, die wir uns von einer anderen Welt gestalten können, ausgestattet sind, der Erfahrungswelt entnommen wurden; nur werden sie in weit höheren Graden und von allen Unvollkommenheiten befreit dargestellt. Wenn man nicht aus der Erfahrung etwas kennte, das wahr, das gut und das schön wäre, so würde man sich keine Vorstellung vor einem absolut Wahren und Guten, von einer vollständigen Seligkeit bilden können. Dann ist aber das Gute, Wahre und Schöne der Erfahrungswelt ja gemeinschaftlicher Boden, auf welchem wir alle zusammentreffen können, wir mögen an eine andre Welt glauben oder nicht. Es ist eine Thatsache, dafs sich ein Leben leben läfst, welches der Thätigkeit im Dienste des Wahren und Guten gewidmet ist, ohne dafs irgend ein Bedürfnis gefühlt würde, an ein Jenseits zu glauben. Und es läfst sich keine wirklich ethische Eigenschaft anführen, die nur durch einen solchen Glauben er-

möglicht wäre. Selbst wenn der Glaube an ein Jenseits dem Einzelnen ein persönliches Bedürfnis ist, hat er doch nicht das Recht, allen Menschen diesen Glauben zu einer ethischen Notwendigkeit zu machen.

Das Gegenstück des Kampfes mit düsteren Möglichkeiten ist der Gedanke an leuchtende Vorbilder. Persönlichkeiten, bei denen das geistige Leben sich mit Kraft und Harmonie regt, indem die Selbstbehauptung und die Hingebung an jedem einzelnen Punkte zusammenwirken, stehen denen als Vorbilder da, die mühselig kämpfen müssen, um sich über das zu erheben, was sie hinabziehen möchte, oder um zusammenzuhalten, was sich in Streit aufzulösen droht. Ein anscheinendes Paradoxon kann hier dadurch entstehen, dafs die als Vorbilder dastehenden Persönlichkeiten selbst die Vollkommenheit nicht immer durch Mühe und Kampf gewonnen haben. Die Energie und die Harmonie können Gaben der Natur gewesen sein, und dennoch können sie als Merkzeichen dienen, die uns die Richtung angeben und die Hoffnung stärken. Sie zeigen uns, welche Möglichkeiten in die menschliche Natur niedergelegt sind. Hätten sie selbst in ihrem Inneren vollauf zu bekämpfen gehabt, so würde ihr Leben uns vielleicht nicht das Bild der Kraft und Harmonie dargeboten haben, das uns jetzt stärkt und leitet. Schon die Neuplatoniker erblickten dies. Sie fafsten die Tugend als das Trachten auf, Gott gleich zu werden, — die Gottheit selbst konnte aber als absolutes Wesen keine Tugend besitzen. Was im Abbilde Tugend ist, im Vorbilde ist es keine Tugend, sagt Plotinos (Enneade I, 2, 2). Und in der christlichen Kirche ist Christus als Vorbild aufgestellt, obgleich er der Lehre der Kirche zufolge wegen seiner Natur sündenlos war. Es liegt hierin die Wahrheit, dafs die Entwickelung auf dem ethischen Gebiete wie auf dem organischen Gebiete dadurch ermöglicht wird, dafs unwillkürliche Variationen neue Möglichkeiten darbieten und auf neue Richtungen führen. Schon auf niedrigen Stufen der menschlichen Entwickelung werden nicht nur die physisch, sondern auch die geistig Überlegenen als Vorbilder der Nachahmung dastehen können. Es hat sich in ihnen unter glücklicher und natürlicher Form ein Charakterzug offenbart, dessen Wert gefühlt wird, und von dem angenommen wird, dafs er das Leben bereichern kann, wenn er sich weiter fortpflanzen läfst. Ethische Aladdine sind auf dem

oft dunklen Wege der ethischen Entwickelung die Lichter gewesen. Das Unwillkürliche geht stets dem Willkürlichen voraus, und die Eigenschaften, die zu Tugenden erhoben wurden, mufsten sich erst unwillkürlich offenbaren, bevor die ethische Wahl stattfinden konnte. Nachahmungstrieb, Bewunderung und Ehrfurcht bestimmten diese Wahl, mit welcher die strenge Zucht physischer Autoritäten und der öffentlichen Meinung im Verein wirkte, so zwar, dafs eine Wechselwirkung stattgefunden hat, da auch die Gewalthaber und die Meinung des Volkes sich den Verhältnissen nicht zu entziehen vermochten. Fichte, Goethe und Carlyle wiesen auf die grofse Bedeutung der persönlichen Vorbilder hin. „Das Sittliche," sagt Goethe in einem Gespräch mit Eckermann (1. April 1827), „ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene schöne Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im allgemeinen angeschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern. Diese haben durch grofse Thaten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die Schönheit seiner Erscheinung die Liebe der Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog. Der Wert des Sittlich-Schönen und Guten aber konnte durch Erfahrung und Weisheit zum Bewufstsein gelangen, indem das Schlechte sich in seinen Folgen als ein solches erwies, welches das Glück des Einzelnen wie des Ganzen zerstörte, dagegen das Edle und Rechte als ein solches, welches das besondere und allgemeine Glück herbeiführte und befestigte." Es liegt in diesen Goetheschen Worten[1]) eine grofse biologische und ethische Wahrheit — eine Wahrheit, die dadurch nicht verringert wird, dafs wir die Ursache der spontanen Variationen (dessen, was Goethe das Angeschaffene oder Angeborene nennt) als ein Problem dahinstellen müssen.

Was kein Moralgesetz und keine ethischen Deduktionen zu geben vermögen, das geben die grofsen Vorbilder in lebendigen und anschaulichen Formen. Ohne Beziehung mit dergleichen Vorbildern kann sich die persönliche Grund-

[1]) Vgl. meine Abhandlung The law of relativity in Ethics (Journal of Ethics. I) S. 53 f., 61. — Über Fichte und Carlyle siehe Geschichte der neueren Philosophie II. S. 164, 171, 427; vgl. auch S. 401 (Comtes positivistischer Kalender).

lage des Ethischen nicht bis zur Innigkeit und Festigkeit entwickeln. Welche Vorbilder gewählt werden, das beruht auf dem Bedürfnisse und den Verhältnissen der wählenden Individualität. Vielleicht wird dasselbe Vorbild uns nicht das ganze Leben hindurch leiten können, wie es auch nicht dieselben Sterne sind, die den Seefahrer auf der nördlichen und der südlichen Halbkugel leiten. Zwischen den ethischen Vorbildern und der Erfahrung findet, wie Goethe dies so klar erblickte, fortwährende Wechselbeziehung statt.

4. Die Geschichte zeigt, dafs das ethische Streben der Einzelnen sowohl als das der Gesellschaft zu jeder Periode und bei jedem Volke darauf abzielt, gewisse Charaktereigenschaften hervorzurufen und zu entwickeln, welche dann als Tugenden betrachtet werden. Ein ethischer Standpunkt wird nicht nur durch die Gefühlsgrundlage bezeichnet, welche die Wertschätzung bestimmt, auch nicht nur durch den angelegten objektiven Mafsstab oder durch die geforderten Handlungsmotive, sondern auch durch die Charaktereigenschaften, die bewundert und begünstigt werden. Eine Tugend läfst sich ebenso wie eine Pflicht auf verschiedene Weise begründen; es erhält aber besonderes, sowohl praktisches als theoretisches Interesse, zu sehen, welche Tugenden zu verschiedenen Zeiten vorzüglich hervorgehoben wurden.

Die Griechen waren die ersten (unter der europäischen Menschheit), die eine individuelle Ethik aufstellten. Schon früh bildete sich eine Reihe von Eigenschaften, die das griechische Volk bewunderte und forderte. Die ersten der Reihe waren die vier Haupttugenden der Weisheit, der Tapferkeit, der Selbstbeherrschung und der Gerechtigkeit, und Platon suchte teils auf psychologischem, teils auf soziologischem Wege nachzuweisen, dafs alle Tugend sich auf diese vier, später die Kardinaltugenden genannten zurückführen lasse (diese Benennung kommt von cardo, die Thürangel, also die Eigenschaften, um welche sich alles dreht). Sonderbar ist es nun, dafs Platons psychologische Ableitung seiner soziologischen gegenüber durchaus selbständig ist. Es war also seine Überzeugung, dafs das einzelne Individuum an und für sich eine Aufgabe zu lösen habe. Diese Aufgabe bestand für Platon darin, sich zu einem persönlichen Kunstwerke zu machen, in welchem die verschiedenen Fähigkeiten und Antriebe harmonisch zusammenwirkten. Die Weisheit läfst den Gedanken die

leitende Gewalt sein, die Tapferkeit hält die persönliche Würde aufrecht gegen äufseren Widerstand und innere Erschlaffung, die Selbstbeherrschung bewirkt, dafs die menschlichen Triebe begrenzt, aber nicht ertötet werden, und die Gerechtigkeit erscheint als Ausdruck das Zusammenspiels aller psychischen Elemente: sie bezeichnet den psychischen Zustand, in welchem jeder einzelne Teil der Seele seine eigne Funktion ausübt, ohne die übrigen zu hemmen; sie ist also eine psychische Harmonie. Obwohl Aristoteles diese Lehre von den vier Haupttugenden nicht aufnahm, fafste er die Tugend doch als eine individuelle Harmonie auf, die der Einzelne an und für sich, von seinem Verhalten zur Gesellschaft abgesehen, zu verwirklichen trachtet. Die klassische griechische Ethik endigte an diesem Punkte in dem grofsen Problem, inwiefern die von der Gesellschaft dem Individuum gestellten Forderungen und die Forderungen, welche dieses selbst an seine volle Entwickelung stellt, in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Die individuelle platonische und aristotelische Ethik eignete sich aufserdem nur für solche, die, von materieller Arbeit unabhängig, ihrer persönlichen Entwickelung leben konnten. Und sowohl für Platon als für Aristoteles gab es eine Tugend, die schliefslich über alle anderen erhaben war und die innere persönliche Harmonie zu zersprengen drohte: in dem Vermögen des Denkens und Forschens, vorzüglich in dem Vermögen spekulativer Kontemplation erblickten die grofsen griechischen Philosophen das eigentliche Adelszeichen des Menschen. Die theoretische Weisheit wurde ihnen das Höchste.

Die vier Kardinaltugenden begleiteten indes fortwährend das ethische Denken auf seinem Wege. Der Stoiker Panaitios (im 2. Jahrh. v. Chr.) nahm diese Lehre wieder auf, ohne dafs es klar ersichtlich ist, wie er sie mit seiner Lehre von der Menschenliebe in Verbindung brachte, und von ihm hat wieder Cicero sie erhalten, der sie in seiner bekannten Schrift „über die Pflichten" (De officiis) wiedergab. Trat wahrscheinlich schon in der klassischen griechischen Tugendliste beim Übergange vom Platonismus zum Stoizismus eine gewisse Verschiebung ein, so geschah ganz deutlich eine Verschiebung, als dieselbe aus den Händen der griechischen Denker in die des römischen Rhetors geriet. Das Gefühl der bürgerlichen Ehre und der Patriotismus

wurden besonders hervortretend; das „honestum“, d. h. die Forderungen, die ein guter Bürger erfüllen müsse, trat an die Stelle „des Schönen“, die soziale Pflicht an die Stelle der persönlichen Harmonie. Nur im politischen Handeln, nicht aber im Privatleben konnte der Auffassung der Römer zufolge die Seelengröfse sich darlegen.

Im Urchristentum ringt, wie wir bereits (II, 4) sahen, die Menschenliebe mit der ekstatischen Erwartung. In engem Zusammenhang mit letzterem Motiv steht das Gottesverhältnis im Glauben und Gehorsam als Bedingung für die Seligkeit der Seele. Und ebenso wie bei Platon und Aristoteles die Weisheit eine Tendenz hatte, sich über die persönliche Harmonie zu erheben, ebenso hat in der christlichen Ethik der Glaube eine fortwährende Neigung, die Liebe aus ihrem Vorrang unter den Tugenden zu verdrängen. Konsequent mufste, je mehr die christliche Ethik das Autoritätsprinzip betonte, der Gehorsam des Glaubens die höchste Tugend werden, — so wie die erste und höchste Sünde Hochmut und Stolz waren (VI, 1). Wenn die Kirchenväter alle Tugend auf die Liebe zurückführten, so dachten sie hierbei gewöhnlich an die Liebe zu Gott, die mit dem Glauben eins sei. Und da wir nun nur mit Hilfe der Kirche Gott kennen lernen können, wird der Satz: „Ohne Glauben keine Tugend!“ bald durch den Satz: „Aufserhalb der Kirche keine Tugend!“ abgelöst. Und die Tugenden der Heiden seien nur als glänzende Laster zu betrachten; denn es sei Hochmut und Aufgeblasenheit, die Tugend um ihrer selbst willen zu üben![1])

Dennoch fühlte man von seiten der Kirche auf dem Gebiete der Ethik wie auf dem der Dogmatik das Bedürfnis, aus dem griechischen Denken Elemente und Formen aufzunehmen. In der Schrift des Ambrosius: De officiis ministrorum, die dem Mittelalter das Handbuch der Ethik wurde, ist die von Platon und Panaitios eingeführte Vierteilung der Tugenden durch Cicero als Mittelglied auf kirchlichen Boden übertragen. Dies konnte natürlich nicht ohne verschiedene Umdeutungen und Verschiebungen geschehen. An die Stelle der individuellen Harmonie, welche

---

[1]) Augustinus: De civitate dei. XIX, 25. — Vgl. auch De Wette: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und ihrer Geschichte. §§ 148, 156, 171.

Platon die Gerechtigkeit nannte, tritt die lebendige Menschenliebe, die zur Hingebung führt, — an die Stelle der Weisheit tritt der Glaube, der Gehorsam gegen die Autorität, — die Tapferkeit erweist sich besonders als Geduld, — und die Selbstbeherrschung wird durch die Reinheit ersetzt[1]). Später versuchte Augustinus darzulegen, wie die traditionellen vier Tugenden im Christen als vier verschiedene Formen, unter denen sich die Liebe zu Gott äufsere, aufträten[2]). Auf mehr äufserliche Weise wurde im Mittelalter, z. B. bei Thomas Aquinas, die antike Ethik mit der christlichen vereint, indem die drei „theologischen" Tugenden: Glaube Hoffnung und Liebe, über den vier „philosophischen" Tugenden angebracht wurden. Trotz alles Umdeutens und Umschätzens ist es dennoch ein Zeichen des Zusammenhangs der ethischen Entwickelung, dafs man die alte griechische Vierteilung der ethisch wertvollen Charaktereigenschaften so lange hat gebrauchen können — und zuweilen[3]) noch heutzutage meint, sie gebrauchen zu können.

Mit der Renaissance kommt die kräftige Selbstbehauptung als eine individuelle Tendenz, die gepflegt und bewundert wird, zum Vorschein. Lebensfreude, Macht und Genufs mehr oder weniger ideeller Art werden in die erste Linie gestellt. In der philosophischen Theorie stehen bei einer ganzen Reihe von Denkern aus dem 16. bis 19. Jahrhundert die Geisteshoheit (sublimitas), die Geisteskraft (animositas) und die Grofsmut (generositas) als die gröfsten Tugenden da. Diese werden aus dem Selbsterhaltungstriebe abgeleitet und als dessen höchste und edelste Formen betrachtet. Vorzüglich sind hier Telesio, Bruno, Campanella, Descartes und Spinoza zu nennen. Kant und Fichte schliefsen sich mit ihrer Lehre von den ethischen Eigenschaften dieser Reihe an, indem für Kant die mit Seelenkraft behauptete Würde als Gegensatz der Kriecherei,

---

[1]) Einen interessanten Vergleich zwischen Panaitios, Cicero und Ambrosius gibt R. Thamin: St. Ambroise et la morale chrétienne au 4e siècle. Paris 1895.

[2]) De moribus ecclesiae catholicae, c. 15. 25. Augustinus verweist auf „Das Buch der Weisheit" (VIII, 7), wo die vier Tugenden genannt werden.

[3]) Victor Cathrein: Philos. mor. S. 98—111. — S. Alexander: Moral Order and Progress. 2. ed. London 1891. S. 250 u. f. — P. Natorp: Grundlinien einer Theorie der Willensbildung (Archiv für system. Philos. 1895).

für Fichte die unbedingte Selbstbethätigung als Gegensatz der Trägheit auf dem Gebiete des Charakters als das Höchste dastand. Bei dieser Schätzung des Charakters wirkt die Reaktion gegen die Tendenz der christlichen Ethik, den Gehorsam und die Demut zu den höchsten Tugenden zu machen.

Bei einer anderen Reihe von Denkern wirkt die Erinnerung an die stoische Lehre von der Menschenliebe neben dem so oft vom Glauben verdrängten Liebesgebote des Christentums dahin, dafs das Hauptgewicht auf das Mitgefühl und das Menschlichkeitsgefühl als in eben der menschlichen Natur begründet und als Charaktereigenschaften von höchstem Werte gelegt wird. Diese Richtung wird vertreten von Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Comte, Schopenhauer und Herbert Spencer.

Dieser letzten Richtung wird es offenbar am leichtesten, einen natürlichen Zusammenhang der individuellen mit der sozialen Ethik herzustellen. In der Geisteskraft und der Geisteshoheit stand das Individuum frei und unabhängig da, von dem Bewufstsein getragen, die Bedingungen seines Lebens vorwiegend in seinem Inneren zu haben. Ein Hauptzug, der in diesen Tugenden besonders hervorgehoben wird, ist der, dafs sie im Bewufstsein des inneren Wertes zur Verachtung äufserer Ehre führen. Wie in der antiken Lehre von der Harmonie steht das Individuum hier von der Gesellschaft getrennt. In der Grofsmut, wie Descartes und Spinoza sie schildern, findet sich doch als wesentliches Element, dafs das Individuum das Bewufstsein hat, einer gröfseren Gesamtheit anzugehören, deren Interessen den rein individuellen vorgezogen werden. Es ist der grofse, über die individuelle Persönlichkeit hinausreichende Horizont, der die Grofsmut bedingt. Deswegen wird diese aber auch wohl kaum möglich ohne ein solches Gefühl der Gemeinsamkeit wie das von der zweiten Reihe von Philosophen als Hauptsache betonte. Zur Grofsmut gelangt man nur, wenn man nicht allein die Wege der Selbstbehauptung, sondern auch die der Hingebung wandelt. Die von Kant beschriebene Behauptung der persönlichen Würde ist nicht nur dadurch bedingt, dafs der Mensch das Gesetz seines Handelns in seinem eignen Inneren trägt, sondern auch dadurch, dafs dieses sein inneres Gesetz universell ist, für alle Vernunftwesen gilt. Auch diese Tendenz des Charakters ist psycho-

logisch und historisch nur dann möglich, wenn das Individuum fähig ist, sich mit einer gröſseren Gesamtheit solidarisch zu fühlen.

Wie wir oben (IX, 1) zu zeigen suchten, stehen Selbstbehauptung und Hingebung nicht notwendigerweise in Widerspruch miteinander. Sie drücken zwei Tendenzen der menschlichen Natur aus, deren gegenseitiges Verhältnis bei den verschiedenen Individuen höchst verschieden sein kann, die aber sehr wohl in harmonischer Beziehung zu einander stehen können, und die beide als notwendige Elemente des vollkommenen Charakters zu betrachten sind. Die Hingebung entwickelt und erweitert das Wesen des Individuums, und die Selbstbehauptung befähigt es, seinen Platz in der Gesamtheit, der es angehört, auszufüllen. Den platonischen Begriff der Gerechtigkeit als persönlicher Harmonie können wir aufnehmen, um die innige Verbindung, die höhere Einheit der Selbstbehauptung und Hingebung auszudrücken. Der antike Begriff der Harmonie muſs erweitert und vertieft werden mittels der ethischen Erfahrungen, die in den Charakterschätzungen des Stoizismus, des Christentums, der Renaissance und der modernen Humanität ausgedrückt liegen. Eine derartige Änderung des Inhalts des Begriffes ist aber sehr wohl möglich, ohne dessen Rahmen zu sprengen. Unsere Ethik ist die griechische Ethik, welche die spätere ethische Entwickelung durch ihre vielfachen Schwingungen hat ändern und berichtigen können, welche sich aber niemals wird verdrängen lassen, solange etwas bestehen soll, das mit Recht den Namen einer menschlichen Ethik verdient.

Indem wir die Selbstbehauptung und die Hingebung, jede für sich, einer besonderen Untersuchung unterwerfen. werden wir die Möglichkeit und die Notwendigkeit nachweisen, sie zu harmonischem Zusammenwirken zu vereinen und hierdurch an der Verwirklichung der höchsten menschlichen Charaktereigenschaften zu arbeiten.

XI.

DIE SELBSTBEHAUPTUNG.

1. Diejenigen Tugenden und Pflichten, welche zur Selbstbehauptung gehören, lassen sich auf drei Hauptformen zurückführen: auf die Selbsterhaltung, die Selbstbeherrschung und die Selbständigkeit. Bei allen drei wird es sich zeigen, dafs das Streben des Individuums, sich selbst zu behaupten, in ethischer Beziehung durch die Rücksicht auf das Bestehen und die Entwickelung der ganzen Gattung bedingt und begrenzt wird. Wie schon bemerkt, erscheint in der neueren Zeit der eifrigen und bedeutungsvollen Emanzipationsbestrebungen wegen eine gewisse Neigung, dies zu übersehen, während es auf primitiveren Entwickelungsstufen leichter nachweisbar ist. Geht man aber bis auf die letzte ethische Begründung jener Bestrebungen zurück, so wird der angeführte Satz sich dennoch als richtig erweisen.

a. Die Selbsterhaltung.

2. Wäre nicht das Leben an und für sich ein Gut, so würde alle Ethik sinnlos sein. Direkt oder indirekt geht alle Ethik darauf aus, das Leben zu erhalten, zu beschirmen und weiter zu entwickeln. Sie setzt fort, was die Natur selbst eingeleitet hat. Auch da, wo kein klares Bewufstsein erwacht ist, kommt bei allen Lebewesen ein Instinkt der Selbsterhaltung zur Geltung, welcher das Individuum zum Aufsuchen des seinem Leben Förderlichen und zur Vermeidung des Schädlichen bewegt. Kant meinte sogar, der Instinkt oder der Trieb sei hier von Natur so stark, dafs von keiner Pflicht der Selbsterhaltung die Rede sein könne:

denn was jeder unvermeidlich aus sich selbst wolle, das könne ihm nicht zur Pflicht gemacht werden[1]). Diese Anschauung hängt teilweise mit der unrichtigen Ansicht Kants zusammen, wir könnten nur zu dem verpflichtet werden, was wir ungern wollten. Sie ruht aber zugleich auf der nicht minder unrichtigen Ansicht, dafs wir stets und unvermeidlich dasjenige aufsuchten, was zu unserer Selbsterhaltung dienen könnte. So verhält es sich nicht einmal bei den Tieren, bei denen die Instinkte doch in weit gröfserem Umfange und mit weit gröfserer Gewalt wirken als bei den Menschen. Auch bei jenen kann der Instinkt irre leiten oder geschwächt und geändert werden; und er bildet bei ihnen auch keinen so scharfen Gegensatz zum Verstande und zur bewufsten Anstrengung, wie man namentlich in früheren Zeiten glaubte. Für den Menschen wird die Selbsterhaltung aber jedenfalls Sache nicht nur des Instinktes, sondern auch des eigentlichen Willens.

3. Körperliche Gesundheit und Kraft bilden die Grundlage aller weiteren und höheren Entwickelung des Lebens. Wir verfügen zu jeder Zeit nur über eine begrenzte Summe von Energie, und es wird daher eine wichtige Aufgabe, Sorge zu tragen, dafs diese bewahrt und vermehrt werde und nicht verloren gehe. Wir sind nicht im stande, etwas aus Nichts hervorzubringen; sogar der Held ist nichts ohne Speise und Trank. Die Askese mit ihren selbstverursachten Schmerzen und Entbehrungen, allerlei Selbstquälerei und grundloser Mifsmut, Leichtsinn und ausschweifende Sinnlichkeit können, jedes auf seine Weise, das Kapital vergeuden, das sich zu wertvollen Zwecken gebrauchen liefse. Befangenheit in Vorurteilen, Kurzsichtigkeit und Eigensinn führen entweder zum Verschmähen der notwendigen Mittel oder zu deren nutzlosem Verbrauch. Wenn es dem Einzelnen klar ist, dafs die Folgen seines Betragens in dieser Beziehung nicht nur ihn selbst treffen, sondern auch andere Menschen, teils diejenigen, welchen er vielleicht das Dasein schenkt, und auf welche seine geschwächte Natur sich vererben kann, teils auch diejenigen, welche seine Hilfe und seine Thätigkeit entbehren müssen, so wird die Sorge für die physische Selbsterhaltung als eine bedeutungsvolle Pflicht erscheinen.

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleitung § 4.

Hierin liegt aber auch deren Begrenzung. Es wäre sinnlos, das Leben mit dem Ansammeln eines nie gebrauchten Kapitals zu verbringen, das Leben zu einem einzigen grofsen Mittel ohne Zweck zu machen. Da ist der Asket denn doch vernünftiger, der sich trainiert, um einen fernliegenden Zweck zu erreichen. Leben heifst die Kräfte gebrauchen, und diese werden nur dann gebraucht, wenn sie verbraucht werden. Ein grofser Physiolog hat sogar die paradoxe Definition gegeben: „Das Leben ist der Tod!" weil jede Lebensäufserung Auflösung des organischen Gewebes herbeiführt. Eine engherzige Auffassung der Selbsterhaltung würde dieselbe mit dem Ansammeln von Stoff gleichbedeutend machen und nicht sehen, dafs der Verbrauch eine ebenso wesentliche Sache des Lebens ist als die Aufnahme von Stoff, wenngleich der Verbrauch dem Leben schliefslich ein Ende macht. Wir können ohnehin nicht immer das harmonische Verhältnis zwischen Aufnahme und Verbrauch bewahren. Es kann mit ethischer Notwendigkeit ein Mifsverhältnis entstehen. Eine Aufgabe, deren Lösung meine Pflicht ist, kann es notwendig machen, dafs die unter gewöhnlichen Verhältnissen von der Pflicht der Selbsterhaltung gestellten Forderungen beiseite gesetzt werden. Das Leben mufs sogar gänzlich geopfert werden, wenn wir um seiner Erhaltung willen dasjenige verleugnen müfsten, was ihm eigentlichen Wert gibt.

Seiner Gesundheit leben ist ein Unding. Es kann eintreten, dafs man sich aus Rücksicht auf seine sinkenden Kräfte auf enger begrenzte Aufgaben zurückziehen mufs; seine Zwecke begrenzen heifst aber nicht dasjenige zum Zweck machen, was nur Mittel sein sollte. Platon verspottet das Betragen des Arztes Herodikos während einer unheilbaren Krankheit. „Da er keine andere Beschäftigung hatte, lebte er nur, um an sich selbst zu medizinieren, und war höchst unglücklich bei der geringsten Abweichung von der angewohnten Lebensweise; so erreichte er seiner Weisheit wegen ein hohes Alter während eines harten Todeskampfes." Platon bemerkt, es sei für die Armen eine Selbstfolge, dafs sie nicht leben könnten, um Heilversuche mit sich anzustellen; nur die Reichen könnten sich dies zur Aufgabe machen; und er meint, dafs „derjenige, welcher nicht der natürlichen Lebensweise folgen kann, auch nicht geheilt werden darf, da dies weder ihm selbst noch dem

Staate frommt"[1]). Wir würden nicht so streng verfahren. Wir haben gelernt, dafs sich unter den Leiden und durch die Leiden Eigenschaften entfalten können, die vorher vielleicht zurückgedrängt waren, und die dem Leben in den Augen des Leidenden selbst wie auch in den Augen derjenigen, die unter dem Einflufs seines Vorbildes stehen, neuen Wert verleihen können. Sein Charakter erhält vielleicht erst hierdurch seine Vollendung. Wir legen dem Leben des Denkens und Fühlens einen von äufseren Wirkungen unabhängigen Wert bei. Wir sehen die einzelne Persönlichkeit nicht nur als Mitglied des Staates, sondern auch als Mitglied der Familie, des Freundeskreises, und wir sehen vielleicht, wie sie selbst in ihrem nach aufsen unthätigen Zustand anderen Menschen die gröfste Freude und Stärkung bereiten kann[2]).

4. Wir kommen nun zu der oft untersuchten Frage: ist der Selbstmord berechtigt? Diese Frage läfst sich der Natur der Sache zufolge nur dann aufwerfen, wenn der Selbstmord eine wirkliche Handlung, die Frucht einer Überlegung und eines Entschlusses ist. Wenn der Selbstmord stets aus entschiedener Geisteskrankheit entspringt, so hat die ethische Betrachtung nichts mit demselben zu schaffen. Auch derjenige Selbstmord, der aus einer verzweifelten Lage entspringt, in die das Individuum durch sein eignes Betragen geraten ist, kann derartiger Beschaffenheit sein, dafs er keine überlegte Handlung, sondern die Wirkung einer alle Besinnung überwältigenden Stimmung ist. Hier fällt die ethische Wertschätzung jedoch nicht weg, sondern wird (ebenso wie bei Handlungen, die in der Trunkenheit verübt werden) auf das Betragen gerichtet, durch welches das Individuum sich in seinen verzweifelten Zustand ge-

---

[1]) Der Staat. 3. Buch.

[2]) Ich kann es nicht unterlassen, der letzten leidvollen Tage des berühmten Freidenkers Straufs zu gedenken, die seinen Freunden so erbaulich waren. Zeller (D. F. Straufs in seinem Leben und seinen Schriften geschildert, S. 122) sagt von ihm: „Er machte nicht den Anspruch an die Natur, dafs sie ihm etwas von dem erspare, was ihr Lauf und ihre Gesetze mit sich brachten; um so mehr aber machte er den Anspruch an sich selbst, dafs er sich in diese Gesetze zu fügen, auch das Leiden zum Stoff einer sittlichen und geistigen Thätigkeit zu machen und noch in dem Schmerzlichen das Wohlthätige zu finden wisse. Und dankbar bezeugte er in Briefen und Gedichten, dafs ihm dies nicht mifslungen sei."

bracht hat. So liegt bei demjenigen, welcher sich durch betrügerische oder allenfalls unverantwortliche Geldspekulationen ins Unglück gestürzt hat und sich dann des Lebens beraubt, die eigentliche Schuld dem Selbstmord voraus. Ebenso bei dem „Rolla“ Mussets, der sich das Leben nimmt, nachdem er seine physische und geistige Gesundheit durch Ausschweifungen zerrüttet hat. Ausschweifungen können die Widerstandskraft schwächen, wenn sie direkt auch keine verzweifelten Situationen hervorbringen. Der Alkoholismus und die Zahl der Selbstmörder steigen gemeinschaftlich, wie die Statistik dies zeigt.

In solchen Fällen, wo der Selbstmord deutlich daraus entspringt, dafs man sich bestimmten Verpflichtungen entziehen will, liegt auch kein Grund zu einer längeren Debatte vor. Dies ist eine offenbare Desertion, eine Handlung derselben Art wie die Selbstverstümmelung, um sich der Wehrpflicht zu entziehen. Nach dem Militärstrafgesetz der Römer zog ein Selbstmordversuch die Enthauptung nach sich, indem er als Versuch der Desertion betrachtet wurde. Wer sich selbst ermordet, um aus einer peinlichen oder gefährlichen Lage herauszukommen, in die er mit seiner Familie geraten ist, und wer auf diese Weise die Seinigen seiner Hilfe entbehren läfst, der begeht zweifelsohne eine verächtliche Handlung. Das Unethische liegt dann aber an und für sich nicht darin, dafs er seinem Leben ein Ende macht, sondern darin, dafs er sich seinen Verpflichtungen entzieht, was er auch auf andre Weise thun könnte.

Die Frage ist die, ob alle Arten des Selbstmordes unter die eben angeführten Arten eingeordnet werden können. In diesem Falle würde das Problem wegfallen. Ehe ich auf diese Untersuchung näher eingehe, werde ich einige Umstände berühren, die mit dem anscheinend starken Zunehmen der Selbstmorde in der neueren Zeit zusammenhängen.

5. In seiner Schrift „Über die Selbstmorde im Königreich Dänemark“ teilt Kayser eine Reihe von Briefen mit, die unmittelbar vor der That von Selbstmördern geschrieben sind. Der gemeinschaftliche Ton dieser Briefe zeugt von Mangel an Fähigkeit, das Schicksal zu ertragen, den Kampf ums Dasein unter den vorliegenden Umständen fortzusetzen. Wenn man auch nicht desertiert, so kapituliert man doch. Man fühlt sich einem unüberwindlichen Widerstand gegenüberstehen. Bei solchen Fällen des Selbstmordes legt sich

weder Mut noch Feigheit an den Tag, sondern eine Schwächung der Willenskraft, eine Verkümmerung des Lebenstriebes und der Lebenslust. Es wird sich leicht nachweisen lassen, dafs die von der Kulturentwickelung eingeschlagene Richtung Umstände im Gefolge hat, die eine solche Schwächung begünstigen [1]). Die moderne Kultur mit ihrer einseitigen Entwickelung der intellektuellen Fähigkeiten auf Kosten der anderen Fähigkeiten, mit ihren weiten Horizonten und ihrem rastlosen, oft aber auch plan- und zwecklosen Unternehmungsgeist macht es schwieriger, die Gedrungenheit und Konzentration, die Begrenzung rücksichtlich der Zwecke und Mittel zu bewahren, welche die notwendige Voraussetzung eines gesunden und kräftigen Willenslebens sind. Weite Horizonte sind dem Denken und der Phantasie gefällig; soll der Wille aber etwas mehr als blofser Trieb und Wunsch sein, so mufs er sich auf etwas durchaus Bestimmtes und zwar auf etwas in seiner Tragweite Liegendes richten. Die moderne Zeit ist eine Zeit des Zweifels, der Harmonie der seelischen Kräfte nicht eben günstig. Es ist die Aufgabe der geistigen Hygieine, der unter diesen Umständen so leicht entstehenden Disharmonie und Krankhaftigkeit abzuhelfen. Der Pädagog und der Arzt müssen zusammenwirken. Alles, was einer kräftigeren Entwickelung der aktiven Fähigkeiten frommt — zu welchen nicht nur die physische Arbeitskraft zu zählen ist, sondern auch die Fähigkeit selbständigen Beobachtens und Denkens, wie auch die künstlerische Phantasie —, wird auf die Krankheit des Willens heilsam wirken. Nicht durch Unterbrechung der Kulturarbeit oder durch Unterdrückung des Zweifels — was ja auch Dinge der Unmöglichkeit wären —, sondern durch Stärkung der Selbstthätigkeit und Erweckung des Vertrauens auf die menschlichen Kräfte, wo diese auf ihrem rechten Gebiete wirken, trägt man dazu bei, dem

---

[1]) Bei so verwickelten Verhältnissen wie diesen ist es wohl festzuhalten, dafs dieselbe Wirkung unter verschiedenen Verhältnissen verschiedenen Ursachen zu verdanken sein kann. Kaysers Briefe sind sämtlich von ungebildeten oder halbgebildeten Personen verfafst, deren Stimmungsleben unter keinem starken Einflusse der modernen intellektuellen und ästhetischen Kultur gewesen sein kann. Darum können diese Briefe doch immerhin einen Fingerzeig darüber geben, welche Stimmung vorzüglich zum Selbstmord disponiert. Die nämliche Stimmung kann ja unter verschiedenen Verhältnissen aus verschiedenen Ursachen entstehen.

haltungslosen, brütenden oder blasierten Zweifel zu wehren, welcher der grofsartigen Entwickelung der neueren Zeiten folgt, wie ein Schatten dem Körper.

Hierzu kommt noch ein anderer Umstand. Die moderne Kultur macht die Individuen mehr abhängig — indem sie deren Bedürfnisse steigert — und zugleich mehr isoliert — indem sie dieselben „emanzipiert“ und auf ihre eignen Füfse stellt. Und die Isolierung erreicht ihren Gipfel, wenn das Individuum mit seinen vielen unbefriedigten Bedürfnissen in der Mitte der grofsen Regsamkeit einsam dasteht. Die einzelnen Individuen müssen jetzt mehr als während der alten Ordnung der Dinge auf eigne Faust kämpfen. Die neuen Assoziationen wirken dieser Isolierung allerdings entgegen; dieselben stehen aber noch in der Kindheit und haben wohl schwerlich schon hinlänglichen Einflufs auf die Gesinnung der Einzelnen gehabt. Der Unglückliche und Leidtragende fühlt, dafs er sich selbst überlassen ist. Eine Herde von Tieren mifshandelt oder tötet diejenigen Individuen, welche nicht an dem schnellen Laufe der Herde teilnehmen können; in der menschlichen Welt sind dergleichen Individuen auf sich selbst angewiesen, wenn sie auch nicht mifshandelt oder zertreten werden. Ein lebhaftes Sympathieverhältnis, in welchem der Einzelne die Teilnahme anderer Menschen fühlt und ebenfalls deren Treiben mit Teilnahme betrachtet, wird bewirken, dafs sein Lebensmut nicht so leicht gebrochen und sein Horizont nicht gänzlich verfinstert wird. Wer die andern nicht aufgibt, der wird sich auch nicht so leicht von allen verlassen fühlen. Die Blasiertheit und die Müdigkeit werden nicht so leicht den Platz der Frischheit und des Interesses einnehmen. — Es scheint, als ob die Selbstmorde während grofser politischer Krisen abnehmen, vielleicht weil die Gemüter dann von den grofsen Begebenheiten und den gemeinschaftlichen Interessen in Anspruch genommen werden. Ist dem so, dann mufs dauerhafte Sympathie nebst gemeinschaftlichen Aufgaben eine Gewalt haben, welche den Mifsmut und das Aufgeben des Ich verhindern kann. Die Resignation, die über grofse Täuschungen oder grofse Not hinwegtragen soll, ist psychologisch nur möglich, wo ein grofses Lebensinteresse zu finden ist, dem man leben und sich widmen kann, wenn man aufgeben mufs, was bisher als das eigentliche Ich erschien. Der Selbstmord entsteht daraus, dafs man dasjenige,

worin man bisher sein Ich fand, als das Einzige betrachtete. Dieses frühere Ich mufs oft gänzlich verleugnet werden, um den Selbstmord zu verhindern. Selbstmord ist die Äufserung einer Selbstbehauptung, die nur einer höheren Art der Selbstbehauptung, welche als Verleugnung des Ich auftritt, den Platz räumen kann. In diesem Sinne sagt Mme. de Staël: Le renoncement à soi même est en tout l'opposé du suicide.

Wer als einsamer Fremder in einer grofsen Stadt gelebt hat, der weifs, ein wie erdrückendes Gefühl der Verlassenheit sich des Gemüts bemeistern kann, und wie es eine Erheiterung sein kann, auch nur ein freundliches Wort von einem Vorübergehenden zu hören, den man nach dem Wege fragt, oder dem man einen Gefallen erzeigt. So wird oft eine sympathische Äufserung, eine freundliche Anrede den Selbstmörder bewegen, seine Absicht aufzugeben. Er wird fühlen, dafs das Band, welches ihn mit der Gattung verknüpft, noch nicht zerrissen ist, und er wird das Bedürfnis haben können, es auch seinerseits wieder zu befestigen. In alten Zeiten boten die Klöster unglücklichen und mutlosen Naturen eine Zuflucht, wo sie in gemeinschaftlichem Leben Stütze und Aufgaben finden konnten. Nach dem Schliefsen der Klöster ist die Heimatlosigkeit solcher Naturen gröfser geworden. Jetzt ist es in ihre eigne Hand gelegt, Aufgaben und ein Heim zu finden. — Es kommt dann darauf an, Kräfte in Bewegung zu setzen, welche die Isolierung der einzelnen Fähigkeiten im Inneren des Menschen und die Isolierung des Menschen in der Gattung aufheben können. Deswegen hängt diese spezielle Frage, wenn man der Sache völlig auf den Grund geht, mit den grofsen, allgemeinen ethischen und sozialen Fragen zusammen.

6. Hat der Selbstmord nun stets seinen Grund in einer Krankheit des Willens, in einer entschiedenen Geisteskrankheit oder in einem bewufsten Wunsche, sich bestimmten Verpflichtungen zu entziehen? Oder kann es ein Recht, vielleicht sogar eine Pflicht geben, den Selbstmord zu verüben?

Wenn man dem Individuum völlige Freiheit zuerkannt hat, über sein Leben zu verfügen, so ist man stets von einem rein individualistischen Standpunkt ausgegangen. — So lehrten die Stoiker, der Weise, der sich selbst genüge und absoluter Herr seines Schicksals sei, werde das Leben lassen, nicht nur, wenn das Wohl des Vaterlandes es ver-

lange, oder wenn er es nur durch Verübung einer unethischen Handlung erhalten können, sondern auch, wenn er es äufserer Schickungen wegen nicht so führen könne, wie er wolle. Die späteren Stoiker dehnten dieses Recht, sich aus dem Leben zu „leiten", sehr weit aus. „Nicht nur in der äufsersten Not," sagt Seneca (Epist. 70), „sondern sobald das Schicksal etwas bedenklich zu werden anfängt", wird der Weise sich das Leben nehmen. Marcus Aurelius verlangt nur, man solle das Leben ohne Zorn und Trauer verlassen, so, wie man sich aus einem mit Rauch angefüllten Zimmer entferne (Comment. V, 29; X, 8). Das Leben aus Feigheit oder Weichlichkeit abzuschliefsen, hielten die Stoiker für unsittlich, — obwohl sie anderseits meinten, feige und weichliche Menschen seien unwürdige Gäste am Feste des Lebens und thäten vielleicht besser daran, sich davonzumachen. — In neueren Zeiten haben eine Reihe von Schriftstellern des 18. Jahrhunderts den Selbstmord von einem äufserst individualistischen Standpunkt aus verteidigt. Montesquieu z. B. begründet die Berechtigung des Selbstmordes dadurch, dafs es einem erlaubt sein müsse, sich aus der menschlichen Gesellschaft zurückzuziehen, wenn man vom Leben in derselben nur Beschwerde habe, da diese Gesellschaft auf gegenseitigen Vorteil basiert sei; man übertrete also keine Pflicht, wenn man seinem Leben ein Ende mache, weil man dasselbe unerträglich finde (Lettres persanes. Nr. 76).

Wollte man nun auch annehmen, dafs dem einzelnen Individuum ein freies Recht zustünde, das Leben zu verlassen, wenn dieses unerträglich wäre, so würde es doch sehr schwer sein, die Unerträglichkeit in dem einzelnen Falle darzuthun. Denn wie kann das Individuum wissen, ob es die Grenzen seiner Kraft erreicht und alle Mittel verbraucht hat? — Hierauf hat man erwidert, schon der Umstand, dafs der natürliche Selbsterhaltungsinstinkt unterdrückt und die natürliche Angst vor dem Tode überwunden sei, bezeuge, dafs der Mensch aufs Äufserste gebracht sein müsse. So sagt Holberg in seiner 135. Epistel: „Die Erfahrung lehrt, dafs die Menschen das Leben lieben; woraus sich schliefsen läfst, dafs diejenigen, welche eine solche That [einen Selbstmord] begehen, von Angst, Leiden und Widerwärtigkeiten überwältigt, ja in einem solchen Zustand sein müssen, welcher vielmehr Mitleid als Zorn erregt." Weil

ich aber von Angst und Schmerz überwältigt werde, so dafs meine Widerstandskraft gebrochen wird, kann ich mich darum doch sehr wohl in einer Illusion befinden. Der Instinkt führt mich nicht immer sicher, und das Aufhören des Instinkts kann daher kein unfehlbares Kennzeichen sein. Ein augenblickliches Gefühl der Angst und Not ist kein zuverlässiger Ausdruck der Beschaffenheit der wirklichen Zustände. Vielleicht befindet das Individuum sich gerade an dem niedrigsten Punkte in der rhythmischen Schwingung des Schicksals, so dafs es wieder emporsteigen kann, wenn es nur noch kurze Zeit aushält. Eines ist die Verzweifelung des Individuums, etwas andres, ob die Lage der Dinge wirklich eine verzweifelte ist. Völlig begründete Gewifsheit wird man hierüber nie haben können. Wenn nach der Ansicht einiger Untersucher die Anzahl der Selbstentleibungen bei zunehmender Auswanderung abnimmt[1], so ist hiermit ein Beispiel gegeben, wie neue Möglichkeiten und Auswege den Mut aufrecht zu erhalten vermögen. Erschlaffung der Energie und des Mutes kann bewirken, dafs man die Auswege nicht entdeckt und benutzt; einen objektiven Beweis zu führen, dafs sie nicht existieren, wird aber schwierig, wo nicht unmöglich sein.

Wenn das Individuum absolut souverän ist (vgl. III, 5—7), wird es hier auch nicht so sehr darauf ankommen, ob eine solche objektive Beweisführung möglich ist. Wird der höchste Mafsstab der ethischen Wertschätzung aber in dem Zusammenhange des einzelnen Individuums mit der Gattung und in dessen Bedeutung für die Gattung gesucht, so läfst sich die Forderung eines strengen Beweises nicht ermäfsigen. Es war deshalb ein richtiger Gedanke, wenn in einigen griechischen Staaten (Massilia und Cheos) das Tadelnswerte des Selbstmordes verschwand, sobald der Selbstmörder der Obrigkeit bewies, er habe hinlänglichen Grund, diesen Schritt zu thun. In Thomas Mores „Utopia" fordern Priester und Behörden die unheilbaren Kranken, die nicht mehr arbeiten können und sich selbst und anderen zur Last sind, zur freiwilligen Selbstentleibung auf, wogegen ein Selbstmord, der keine solche Autorisation findet, Ehrlosigkeit nach sich zieht. Es liegt hier die

---

[1]) Legoyt: Le suicide ancien et moderne. Paris 1881. S. 257 u. f.

Voraussetzung zu Grunde, dafs das Individuum nicht sich selbst allein lebt, sondern dafs ihm Aufgaben zu teil geworden sind, die auch für andere Menschen Bedeutung haben. Es kann vollkommen richtig sein, dafs das Leben in dem einzelnen Falle unerträglich ist, wenn das Individuum keinen anderen Mafsstab kennt als nur seinen eignen egoistischen Genufs. Eine Annäherung an eine derartige Beschränkung des Interesses wird man bei allen mit Überlegung handelnden Selbstmördern finden. Diese haben alles auf einen Wurf gesetzt, das Leben zu einem Hasardspiel gemacht. Ihre Leidenschaft ist auf einen einzigen Punkt konzentriert, und mit diesem steht und fällt ihr ganzes Leben[1]). Dies gilt z. B. den bewunderten Selbstmördern des Altertums. Die „letzten Römer“ töteten sich, weil ihr Horizont sich nicht über das aristokratisch-republikanische Leben Roms hinaus erstreckte. Wir kennen umfassendere und innigere menschliche Verhältnisse, welche Forderungen an uns stellen können. Und dies ward sogar von Cato anerkannt, da er (nach Plutarchos) seinem Sohne, den er nicht mit sich in den Tod ziehen wollte, den Rat gab, sich in der kommenden Zeit von der Politik fern zu halten. Wurde die Ehre des Sohnes nicht durch Befolgung dieses Rats beeinträchtigt, so hätte auch der Vater denselben befolgen können, ohne sich selbst zu verleugnen. Die Kraft und der Trotz, die das Heroische des bewufst gewählten Selbstmordes ausmachen, haben oft etwas Theatralisches an sich und würden besser angewandt sein, wenn sie auf das Ziel gerichtet würden: das Leben erträglicher zu machen, wo nicht sich selbst, so doch anderen Menschen.

Die Hoffnung, die der Einzelne verloren hat, was ihn selbst betrifft, wird er in betreff der Gattung bewahren können, besonders wenn er die grofse Lehre von der Bedeutung der kleinen Wirkungen auffafst. Die neuere Wissenschaft hat

---

[1]) Auch wo der Selbstmord aus der oben (5) geschilderten Schwächung des Willens entspringt, unterliegt das Individuum oft dem Widerstand an einem einzelnen, in objektiver Beziehung unbedeutenden Punkte. Dann entsteht diese Konzentration auf einen einzelnen Punkt aber aus vorhergehender Schwächung der Energie. In den hier geschilderten Fällen ist jedoch das Interesse im voraus mit der ganzen Energie der Leidenschaft um einen Punkt gesammelt, und mit diesem stürzt daher alles zusammen. Zwei ganz verschiedenartige psychologische Prozesse können auf diese Weise denselben Ausgang haben.

uns die Augen darüber geöffnet, was das ununterbrochene Anhäufen kleiner Wirkungen auszurichten vermag. Die gewaltigsten Korallenriffe sind durch Ablagerung der Kalkskelette unzähliger kleiner Tiere entstanden. Was die gröfste Revolution nicht würde ausrichten können, das wird durch die stille Thätigkeit alltäglicher, unansehnlicher Kräfte zu stande gebracht. Die bescheidenste Thätigkeit in dem engsten Kreise leistet ein Scherflein zum grofsen Gesamtleben der Gattung. Nichts geht durchaus verloren. Alles, wodurch sich inniges Gefühl, eine ideale Lebensrichtung, Festigkeit des Charakters äufsern, kann von Bedeutung werden und auf nützliche Weise eingreifen, wenn wir auch nicht das theatralische Gefühl bekommen, etwas Grofses ausgerichtet zu haben. Mit Recht sagt Rousseau (in „La nouvelle Heloïse"), dafs, wenn derjenige, welcher sich zum Selbstmord versucht fühle, untersuchen möchte, ob er nicht noch einige gute Handlungen ausführen, einem Armen helfen, einen Unglücklichen trösten, einen Unterdrückten verteidigen könne, er sicherlich von der Ausführung seiner Absicht abgehalten werden würde.

Ebensowenig wie die Erschöpfung aller Möglichkeiten sich darthun läfst, ebensowenig wird es sich also darthun lassen, dafs alle Pflichten erfüllt sind. Je ernster und tiefer das Leben aufgefafst wird, um so mehr Möglichkeiten und Verpflichtungen bieten sich dar. Dies ist die Hauptbetrachtung, welche die Ethik in dieser Sache zur Geltung bringen mufs. Übrigens müssen die ethischen Betrebungen dem Selbstmord gegenüber lieber darauf ausgehen, demselben durch Stärkung der Widerstandskraft, des Willens zum Leben und der Sympathie für die Lebenden vorzubeugen, als darauf, strenge Urteile über den ausgeführten Selbstmord zu formulieren. Es gilt hier, so weit zu gelangen, dafs jedes Individuum sich sowohl als Zweck fühlt — indem es ein selbständiges Glied der Gattung ist, — wie auch als Mittel — indem es ein Glied ist, dessen Wirken für andere Glieder von Bedeutung werden kann. Das Befestigen der Grundlage des Lebens ist besser als das Moralisieren, namentlich, wenn dieses hinterher kommt und bei einer Handlung, die gewöhnlich die Wirkung einer gewaltigen Verblendung ist. Bei allen ethisch verwerflichen Handlungen ist die Verblendung mitbethätigt; keine dieser Handlungen wird aber so häufig durch wirkliches Unglück

und Not motiviert, als diejenige, durch welche das Individuum seinem Leben ein Ende macht. —

Es mufs noch gefragt werden, ob es nicht unter gewissen Verhältnissen geradezu eine Pflicht werden könne, sich des Lebens zu berauben. Selbstmord und Selbstaufopferung grenzen so nahe aneinander, dafs es schwer, wo nicht unmöglich werden kann, hier die Grenze zu ziehen. Das Individuum kann meinen, es stehe dem Glück anderer Menschen im Wege, oder es befreie durch seinen Tod andere von einer Gefahr. So, wenn jemand befürchtet, während eines scharfen Verhörs Geheimnisse von grofser Bedeutung verraten zu können, und sich deshalb tötet, um nicht unersetzlichen Schaden anzurichten. Oder wenn der von einem tollen Hund Gebissene, sowie er den Ausbruch der Krankheit merkt, sich selbst entleibt, um der Möglichkeit vorzubeugen, andere zu beifsen. Oder wenn ein armer Familienvater sich das Leben nimmt, weil er weifs, dafs für seine dem Hunger und der Not ausgesetzte Familie Sorge getragen wird, wenn er stirbt (und nur in diesem Falle). Gibt es dergleichen Fälle, so kann ja auch keine Rede davon sein, dafs das Individuum sich durch Selbstentleibung seinen Verpflichtungen entziehe. Durch seine Handlung drückt es gerade die Erkenntnis aus, dafs es sich selbst und seine Existenz nicht als einzigen oder höchsten Zweck fühlt, sondern sich als Glied einer gröfseren Totalität betrachtet, für welche es sich opfern mufs. Es bleibt jedoch stets die Schwierigkeit zurück, ob wirklich alle Möglichkeiten erschöpft sind. Wenn es ein Menschenleben, wenn es die Vernichtung eines der lebendigen Elemente der Gattung gilt, mufs die Notwendigkeit der Handlung bestimmt nachgewiesen werden, um diese als eine ethische bezeichnen zu können.

Die alte Kirche, die sonst gegen den Selbstmord so streng war, machte doch eine Ausnahme mit den Frauen, welche sich töteten, um nicht von ihren Verfolgern geschändet zu werden; dieselben wurden als Heilige verehrt[1]). Durchaus von den überspannten asketischen Voraussetzungen

---

[1]) Vgl. Barbeyrac: Traité de la morale des pères de l'église. Amsterdam 1728. S. 242 f. — Nur Augustinus fand die Sache etwas bedenklich; er half sich aber mit der Andeutung, jene Frauen hätten vielleicht infolge einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung gehandelt. (De civitate dei I, 26.)

abgesehen, von denen man hierbei ausging, können wir hier ein Beispiel finden, wo der Selbstmord eine ethische Handlung ist. Der Selbstmord statuiert hier, dafs es eine Mifshandlung der Menschen geben kann, die an Brutalität dem Morde zur Seite steht, und er trägt hierdurch mächtig dazu bei, die Vorstellungen von der Bedeutung der weiblichen Reinheit zu schärfen und zu steigern.

Wie häufig der Selbstmord aus edlen und hochherzigen Beweggründen verübt wird, ist schwer zu entscheiden, wie es überhaupt mit grofsen Schwierigkeiten verbunden ist, über die Motive, die in den einzelnen Fällen zum Selbstmord führen, Aufschlüsse zu erhalten[1]). Morselli[2]) bestreitet die von einigen Autoren aufgestellte Behauptung, bei Menschen, die nicht an einer Geisteskrankheit litten, seien die zum Selbstmord führenden Motive gewöhnlich edler Natur. Heutzutage jedenfalls, meint er, sei der Selbstmord wesentlich eine Folge des Egoismus. „Indessen,“ fügt er hinzu, „fehlt es auch hier keineswegs ganz an Äufserungen des besseren Teils unseres Wesens, und zwar hauptsächlich beim weiblichen Geschlecht. . . . . Beim männlichen Geschlecht erscheint das eigene Interesse als durchaus vorherrschendes Motiv, und da von Frauen überhaupt nur ein Viertel oder Fünftel der Selbstmorde geschehen, so ist die Seltenheit edler Motive beim Selbstmorde überhaupt schon durch dieses Zahlenverhältnis gesichert.“ Wir müssen es den Statistikern überlassen, diese Annahme zu beurteilen.

7. Der Selbstmord läfst sich nur von einem medizinischen, einem psychologischen und einem ethischen Standpunkt aus betrachten. Er läfst sich nicht mit Fug zur juristischen Betrachtung heranziehen. Das Individuum ist nur, solange es lebt, ein Mitglied des Staates, und die Strafe des Staates kann nicht den Selbstmörder selbst treffen. Die Strafe wird hier in der That über andere als das Individuum selbst ausgehen, sie möge nun in dem Einziehen der Erbschaft bestehen (wie zur Zeit der römischen Kaiser, wenn der Selbstmord dadurch motiviert war, dafs man sich der Strafe wegen eines Majestätsverbrechens entziehen wollte), oder in

---

[1]) Vgl. Marcus Rubins kritische Bemerkungen über die Statistik des Selbstmordes in der dänischen Zeitschrift „Tilskueren“ 1884. S. 466 f.

[2]) Der Selbstmord. Leipzig 1881. S. 270 f. Vgl. ebenfalls Oettingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 780 f.

verächtlicher Behandlung der Leiche (wie es seit dem Mittelalter in allen Ländern üblich war). — Und doch fand noch der Bischof Martensen[1]) in dem, was er „die vom Staate bei der Beerdigung der Selbstmörder an den Tag gelegte Schlaffheit" nennt, ein Anzeichen, wie sehr „der Geist des Christentums zurückgedrängt" sei!

b. Die Selbstbeherrschung.

8. Während die Selbsterhaltung vorzüglich auf der Überwindung äufseren Widerstandes beruht, besteht die Selbstbeherrschung in der Überwindung des aus der eignen inneren Natur des Menschen stammenden Widerstands. Die Selbstbeherrschung setzt voraus, dafs zwei oder mehrere verschiedene Tendenzen im Menschen gegeben sind, und dafs die eine derselben von der andern unterworfen oder verdrängt werden mufs. Könnten nicht mehrere einander widerstreitende Triebe oder Leidenschaften im menschlichen Ich existieren, so wäre die Selbstbeherrschung unmöglich. In der Selbstbeherrschung weicht Gefühl dem Gefühl, Trieb dem Trieb, Leidenschaft der Leidenschaft. Man wird nicht Herr seiner selbst durch die „Vernunft" allein, sondern dadurch, dafs sich die Energie des Bewufstseins in einem starken Gefühl oder einer starken Leidenschaft sammelt, die auf dasjenige gerichtet ist, was uns als das Höchste dasteht. Die Selbstbeherrschung ist an und für sich eine rein formelle Tugend, deren Wert auf der Sache beruht, für welche sie wirkt. Wer das Geld über alles liebt, ist im stande, vermöge dieser Leidenschaft alle anderen Triebe und Anregungen zu unterdrücken. Bei anderen ist die Freude an der Erkenntnis und die Leidenschaft des Forschens, bei anderen wieder das Liebesgefühl oder die Vaterlandsliebe die vorherrschende Gewalt. Auf diesen und vielen anderen Wegen wird die Fähigkeit der Selbstbeherrschung entwickelt. Historisch haben vorzüglich die durch das Verhältnis zu Autoritäten (in Familie, Staat und Kirche) bestimmten Gefühle grofsen Einflufs auf die Entwickelung der Fähigkeit der Selbstbeherrschung gehabt. Das Verhältnis zu einer Autorität, deren grofse Überlegenheit an Macht und Vermögen der Mensch fühlt, erweckt ein Gefühl des Gebundenseins, richtet alle Kräfte auf einen einzigen Zweck, unter-

---

[1]) Individuel Ethik. p. 461.

stellt alle anderen Rücksichten einer einzigen und wirkt auf diese Weise als konzentrierende Gewalt im Bewufstsein. Unter der Herrschaft der Autoritäten, mit dem Gehorsam als Haupttugend und mit der Hoffnung oder der Furcht, oder — auf höheren Stufen — mit begeisterter Ehrfurcht als herrschenden Leidenschaften hat die Menschheit eine Schule der Selbstbeherrschung durchgemacht und eine Übung gewonnen, welche nicht verloren zu gehen braucht, weil die ursprünglichen Motive durch andere Motive abgelöst werden.

Nur vermittelst der Selbstbeherrschung sind die innere Freiheit und Einheit zu erringen, welche volle und gesammelte Thätigkeit ermöglichen. Die innere Freiheit ist auch die Bedingung der äufseren Freiheit und Unabhängigkeit. Die verschiedenen Triebe und Anregungen in unserer Natur sind ebenso viele Wege, auf welchen die äufsere Welt sich unser bemeistern kann. Kann diese ohne weiteres in jedem beliebigen Augenblicke jeden beliebigen Antrieb in uns erwecken, so entlockt sie uns wie einem Instrumente jede gewollte Melodie, und wir stehen derselben ohnmächtig gegenüber. Es kommt dann darauf an, ob wir ein Zentrum in uns selbst haben, einen Kreis von Gedanken und Gefühlen, welche stets die Hauptrichtung unseres Lebens bestimmen. Die Selbstbeherrschung darf uns nicht gefühllos machen, unsere Gefühle dürfen aber nicht bei jedem Winde hin und her schwanken. — Es bedarf keines näheren Nachweises, wie grofs die Bedeutung der Selbstbeherrschung für die Entwickelung des Gewissens und für die Selbsterhaltung ist. Im Vorhergehenden haben wir dieselbe deshalb schon an manchen Punkten vorausgesetzt.

9. Das geistige Leben entwickelt sich sporadisch, beginnt aus verschiedenen Anlagen und Ausgangspunkten, und erst allmählich kann die Harmonie der verschiedenen sich regenden Tendenzen erzielt werden. Verschiedene Kräfte und Triebe bewegen das Bewufstsein nach verschiedenen, oft entgegengesetzten Richtungen. Oft gelingt es erst durch eine Sturm- und Drangperiode, Ordnung und Einheit zu erzeugen. Die höhere Entwickelung des Lebens wird dadurch bedingt, dafs ein reichhaltiger Stoff zum Verarbeiten gegeben ist. Es kann aber schwierig sein, den reichhaltigen Stoff zu vereinen, wenn er widerspenstig ist. Die alte Askese zerhieb den Knoten, indem sie die natürlichen Triebe

unterdrückte und zurückdrängte. Sie stellte sich mifstrauisch, nicht nur den sinnlichen Instinkten, sondern auch dem Erkenntnisdrange und den ästhetischen Bedürfnissen gegenüber. Die grofse Kunst besteht jedoch darin, dafs man den unmittelbaren und unwillkürlichen Antrieben den freien Lauf gewährt, welcher die Bedingung eines gesunden und frischen Lebens ist, und dennoch die Richtung des Laufes beherrscht, so dafs dieser demjenigen nicht entgegenwirkt, was man als seinen eigentlichen Zweck betrachtet. Leblose, mechanische Ordnung und selbstquälerische Ängstlichkeit sind Anzeichen der Unvollkommenheit. Es ist ohnehin nicht immer gesund, die halb unbewufsten Antriebe und Phantasien ans helle Tageslicht des Bewufstseins hervorzuziehen; man wird sie leichter wieder los, wenn sie am Saume des Bewufstseins stehen bleiben. Das viele Moralisieren lenkt die Aufmerksamkeit gerade auf dasjenige hin, was verdrängt werden sollte.

Die Selbstbeherrschung nimmt verschiedenen Charakter an, nicht nur nach der Beschaffenheit dessen, was sie fördert, sondern auch nach der Beschaffenheit dessen, was sie verdrängt. Genufs, Vorteil, Ehre, Rache können Gegenstände des auflodernden Affektes sein, dem entgegengewirkt werden soll. Jeder Affekt oder jede Gemütserregung verhindert klares und ruhiges Überlegen und verwehrt den Vorstellungen, sich auf die Weise zu verbinden, die ihnen sonst die natürliche sein würde. Besondere Dispositionen des einzelnen Individuums können bewirken, dafs ihm der Kampf in einer Richtung schwerer wird als in anderen. Es kann angeborene Anlagen zum Mifsmut, zum Jähzorn, zur Eitelkeit und zur Sinnlichkeit geben. Was der Einzelne hier zu überwältigen hat, was er leiden mufs, um innere Freiheit und Harmonie zu erzielen, wird daher höchst verschieden sein und läfst sich durch kein bestimmtes Rezept vorschreiben. Die Forderung der Selbstbeherrschung ist gleichlautend für alle, bedeutet aber etwas sowohl an Grad als an Art für jeden höchst Verschiedenes. Ebenso wie dieselbe Last von verschiedenen Schultern mit verschiedener Anstrengung getragen wird, ebenso wird von verschiedenen Individuen sehr verschiedene Arbeit verlangt, wenn sie sich auf derselben Entwickelungsstufe halten sollen. Mancher Mensch kämpft einen harten Straufs, um nur nicht unter das gangbare Durchschnittsmafs ethischer Entwickelung

hinabzusinken. Einem äufseren Beobachter wird ein Kampf dieser Art nicht leicht sichtbar oder bewundernswert. Aber dennoch war Leonidas kein geringerer Held als Alexander der Grofse, obgleich dieser seine Tapferkeit zur Eroberung der Welt benutzen konnte, während jener sich beim vergeblichen Versuche, den Feind vom Vaterlande fernzuhalten, den Tod erkämpfte.

Schon Aristoteles hat in seiner berühmten Definition der Tugend als der rechten Mitte, worunter er ein harmonisches Verhältnis der menschlichen Triebe versteht, diese individuellen Verschiedenheiten der Art und des Grades der Selbstbeherrschung klar anerkannt. Denn die rechte Mitte liegt nach Aristoteles nicht in allen Individuen an demselben Punkte[1]). Da deren Neigung zu verschiedenen Affekten verschieden sei, könne das, was bei einem Individuum das Merkmal grofser Selbstbeherrschung sei, bei einem anderen Individuum etwas durchaus unwillkürlich Geschehenes sein. Was bei Einem Zeichen des Geizes sei, könne bei einem Zweiten Sparsamkeit, bei einem Dritten Verschwendung sein. Aristoteles betrachtet die Sache indes mehr als Psycholog denn als Ethiker; jedenfalls erblickt er nicht die ethischen Konsequenzen seiner Lehre. Er hat vollkommen recht, dafs das Erreichen der inneren Harmonie bei den verschiedenen Individuen infolge deren verschiedener Natur höchst verschiedene Bedingungen voraussetzt. Er übersieht aber, dafs durch diese innere Harmonie die Forderungen nicht immer erschöpft werden. Die Bedeutung der Selbstbeherrschung beruht ja darauf, dafs wir bei der Arbeit an unseren Aufgaben mit gesamter Kraft thätig sind. Wenn nun aber meine Aufgabe einen höheren Grad der Selbstbeherrschung erfordert als den von „der rechten Mitte", der inneren Harmonie, erheischten? Meine Natur kann im Gleichgewicht sein, ohne dafs sie darum die von den Verhältnissen gestellten Forderungen befriedigte. Ich kann meinen Jähzorn vielleicht dergestalt bekämpfen, dafs ich gröfsere Selbstbeherrschung zeige als derjenige, welcher sanfter und friedfertiger Natur ist, und dennoch ist es nicht gesagt, dafs ich sicher bin, nicht auf verwerfliche Weise von dem auflodernden Affekt hingerissen zu werden. Bei Aristoteles macht sich die vorher (III, 5) erwähnte indivi-

---

[1]) Eth. Nic. II, 5—9.

dualistische Tendenz geltend, die einen sonderbaren Gegensatz zu dem Nachdruck bildet, welchen die griechische Ethik sonst auf den Staat und die Gesellschaft legt.

Sowohl die Selbstbeherrschung als die Selbsterhaltung nimmt sich von einem rein individualistischen Standpunkt anders aus, als von dem Standpunkt der humanen Ethik (III, 10). Der Individualist mufs allerdings nach Ordnung und Harmonie der verschiedenen Seiten seines Wesens trachten (III, 6). Von dem Standpunkt der humanen Ethik werden aber Forderungen an die Selbstbeherrschung gestellt, welche zu stellen der Individualist keinen Grund haben würde. Wenn dieser nur die Ruhe und Harmonie seines Inneren bewahrt, warum sollte er denn nicht seinem Erwerbstrieb, seinem Geschlechtstrieb, seinem Rachetrieb folgen? Von dem Verhältnisse zu anderen Menschen kehrt er stets wieder auf sich selbst zurück, und er hat gar keinen Anlafs, die Wirkungen seiner Handlungen zu verfolgen, wenn diese nicht ihm selbst zum Nachteil geraten können.

Es liegt indes eine bleibende Wahrheit in der Aristotelischen Lehre. Unwiderleglich ist es, dafs eine und dieselbe ethische Forderung höchst verschiedene innere Arbeit der verschiedenen Individuen zur Notwendigkeit machen kann. Das Problem, über das Aristoteles ziemlich leicht hinwegging, weil er die individuelle Ethik in keine engere Beziehung zur sozialen brachte, behält seine Bedeutung auch vom Standpunkt einer sozialen Ethik aus — sobald dieser Standpunkt wirklich ein e t h i s c h e r sein soll und nicht mit dem juristischen Standpunkte oder dem der öffentlichen Meinung zusammenfällt. Besteht eine innere Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft, so kann es nicht gleichgültig sein, mit welchen Voraussetzungen in ethischer Rücksicht das Individuum anfängt. Nur ein Dogmatismus, der versichern wollte, dafs alle Menschen hinsichtlich der Selbstbeherrschung gleich gut ausgestattet seien, würde behaupten können, das rechte ethische Gesetz sei gefunden, wenn von allen Menschen ein gleiches Quantum Selbstbeherrschung verlangt werde. (Vgl. IV, 2 und VIII, 6.) Lieber als dies zugeben, was zur Barbarei und zum Pharisäismus führen würde, mufs die Ethik ihre Begrenzung in wissenschaftlicher Beziehung anerkennen. Überall, wo die individuellen Verschiedenheiten auf entschiedene Weise zur Geltung kommen, findet die Wissen-

schaft ihre Grenze. Was von jedem Menschen verlangt werden kann, an den sich (von ihm selbst oder von anderen) die Forderung der Selbstbeherrschung überhaupt stellen läfst, ist, dafs seine Handlungen in einer Reihe liegen, die bei Fortsetzung zur vollkommenen Herrschaft über sich selbst führen würde; an welchem Punkte der Reihe aber die Handlung des einzelnen Individuums im einzelnen Falle liegen soll, das vermag das ethische Denken mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln nicht immer so zu bestimmen, dafs sowohl den individuellen als den sozialen Rücksichten ihr Recht widerfährt. Und dies aus dem einfachen Grunde, weil die verschiedenen Individuen nicht von demselben Punkte aus anfangen.

10. Der Unterschied zwischen dem Standpunkte, auf welchen wir uns hier gestellt haben, und dem individualistischen Standpunkte läfst sich auch aus der Weise ersehen, wie die verschiedenen Arten der Selbstbeherrschung geschätzt werden. Wir betrachten das einzelne Individuum nicht als eine kleine abgeschlossene Welt für sich, sondern stets in seinem Verhältnis zu anderen Menschen. Fragt man: was ist wichtiger, seine Rachsucht, seine Habsucht oder seine sinnliche Genufssucht zu beherrschen? — so läfst sich hierauf freilich gemäfs der Weise, wie diese Triebe in das eigne Innere des Individuums eingreifen, eine Antwort geben; diese Antwort wird aber nicht genügen. Sinnlichkeit und Genufssucht machen den Menschen von dem Äufseren abhängig und hemmen deswegen seine freie Entwickelung. Sie verhindern ebenfalls die Entwickelung der ideellen Gefühle und schwächen die Energie des Willens, geraten vielleicht sogar mit den Forderungen der physischen Selbsterhaltung in Streit. Von gröfster Bedeutung in ethischer Beziehung ist der Umstand, dafs das Gemüt eingeengt wird, wenn das Individuum sich sinnlichen Genüssen ergibt. Sinnlicher Genufs läfst sich häufig nicht mit andern teilen, ja vielleicht nur auf Kosten anderer erreichen. Anfangs ist es vielleicht eine durch die Affekte erzeugte Gedankenlosigkeit, welche das geniefsende Individuum von den durch seinen Genufs möglicherweise für andere Individuen entstehenden Folgen absehen läfst; durch Gewohnheit geht diese Gedankenlosigkeit aber in Herzlosigkeit über. Ausschweifende Menschen sind oft hartherziger und kälter als Menschen, die sich an dem Gute anderer vergreifen oder sich

von aufflammendem Zorn hinreifsen lassen. Ethische und juristische Betrachtung führen hier zu einem verschiedenen Resultate. Wer um seiner hungernden Kinder willen stiehlt, steht in ethischer Beziehung hoch über demjenigen, welcher das materielle oder geistige Kapital, das vielen zu gute kommen könnte, durch Ausschweifungen vernichtet. Die positive Moralität und besonders die öffentliche Meinung nähert sich hier, wie so oft, zu sehr der blofs juristischen Betrachtungsweise. Der Dieb ist aus der „guten Gesellschaft“ ausgeschlossen, der ausschweifende Egoist aber nimmt vielleicht den Ehrensitz ein.

Was speziell das Verhältnis der Geschlechter zu einander betrifft, so kann dieses seine volle Beurteilung erst in der sozialen Ethik finden. In der individuellen Ethik ist die Hauptregel die, dafs dem Reinen alles rein ist. Das Unreine entsteht, wenn das Bewufstsein in sinnliche Vorstellungen verstrickt ist, sich nicht von denselben losmachen kann. Grofse Scheuheit und Zimperlichkeit können bedenkliche Zeichen sein, weil sie das Zeugnis abgeben, dafs dergleichen Vorstellungen sich sehr leicht beim Individuum einstellen. Nicht dadurch, dafs man die geschlechtlichen Phänomene mit einem mystischen Schleier verhüllt, sondern dadurch, dafs man sie wie alle anderen Naturerscheinungen mit unbefangenem Blick und klarem Verständnis betrachtet, arbeitet man an einer gesunden und natürlichen Reinheit des Gemüts. Es gibt nur zwei gesunde Arten, das Verhältnis der Geschlechter zu betrachten; erstens, auf die angedeutete Weise als physiologischer und psychologischer Beobachter, zweitens, indem man durch innige Hingebung, also durch etwas anderes als blofs sinnlichen Genufs, die Gewalt desselben erfährt. Von beiden verschieden sind Leichtfertigkeit, Roheit und unzüchtiges Phantasieren.

Das Verhalten zum geschlechtlichen Leben stellt eines der allerschwierigsten ethischen Probleme auf. Natur und Kultur stofsen hier aufs schärfste aufeinander. Als Naturwesen ist der Mensch ein reifer Mann oder ein reifes Weib, lange bevor seine Existenz als Kulturwesen schon dergestalt festgestellt ist, dafs er für die Nachkommenschaft Sorge tragen kann. Es werden hier von seiten der Natur fortwährend starke Forderungen erhoben, die nicht in dem Umfange, in welchem sie sich hervordrängen, befriedigt werden können, wenn das Leben der Kultur und der Gesellschaft

bestehen soll. Es ist ein Kampf der Instinkte, die wir mit den Tieren gemein haben, mit den Interessen, die zur höheren Entwickelung des menschlichen Lebens führen. Kant zog hieraus sogar den Schlufs, der Mensch sei von Natur nicht für das zivilisierte Leben angelegt, sondern die Natur beabsichtige nur die Erhaltung der menschlichen Gattung als Tiergeschlecht. Er fand hier eine tiefe Disharmonie und eine Quelle des Elends, welches sich nur dann überwinden lasse, wenn die Menschen eine Kulturstufe erreichen würden, von welcher sie noch weit entfernt seien[1]). Der grofse Denker deutet hier auf die grofse Schwierigkeit hin, zugleich aber auch auf die einzige Weise, wie man sich derselben in ethischer Beziehung gegenüberstellen kann. Es ist sehr leicht, den Knoten zu zerhauen und ohne weiteres die ungezügelte Befriedigung der natürlichen Instinkte zu verlangen. Diese ist aber eben nur dann möglich, wenn wir uns auf die tierische Stufe zurückversetzen wollen. Und nicht einmal auf der tierischen Stufe herrscht vollständige Zügellosigkeit, wie es durch die Paarungswahl und den Paarungskampf genugsam bezeugt wird. Wenn die Askese mit ihrem Hafs gegen die Natur und die offizielle Moral mit ihrer Zimperlichkeit auch in Unwahrheit und Unnatur ausarten, so geht die gegen dieselben gerichtete Reaktion doch über die Schnur, indem sie behauptet, das Verhältnis der Geschlechter sei in ethischer Beziehung neutral oder allenfalls von untergeordneter Bedeutung. Laut eines richtigen Instinkts hat man von jeher das sexuelle Verhältnis und dessen Ordnung als eine der allerwichtigsten ethischen Fragen aufgefafst. Hier haben wir nur erst von dem Standpunkt des einzelnen (wenn auch nicht souveränen) Individuums mit demselben zu schaffen und können daher keine vollständige Behandlung der Frage geben; diese kann erst die Lehre von der Familie geben. So viel ist aber klar, dafs von einer unbegrenzten individuellen Freiheit durchaus nicht die Rede sein kann, da der Geschlechtsinstinkt sich nur mit Hilfe eines anderen Individuums befriedigen läfst. Der Geschlechtsinstinkt verbirgt in sich den Keim des Höchsten und Edelsten der menschlichen Natur sowohl als den Keim des Gemeinsten und

[1]) Kant: Muthmafslicher Anfang der Menschengeschichte (1786). (Vermischte Schriften. Halle 1799. III. S. 48 f.)

Niederträchtigsten. Er kann in der Begeisterung und Freude über einen anderen Menschen das Individuum über sich selbst hinausführen und sich hierdurch als mit aller Hingebung und Aufopferung verwandt erweisen; er kann aber auch dahin führen, dafs das von seinen Antrieben umgarnte Individuum andre zum blofsen Mittel seines eignen Genusses macht. Zwischen diesen beiden Polen schwingt der Instinkt, und es ist eine merkwürdige Blindheit erforderlich, um zu meinen, die Selbstbeherrschung solle hier keine Bedeutung haben. Es zeigt sich gerade hier, dafs die Selbstbeherrschung das Adelszeichen des Menschen ist, die Bedingung für die Fortsetzung des Entwickelungslaufes, durch den er sich aus einer tierischen Existenz erhoben hat.

Selbstbeherrschung ist auch in weit höherem Grade möglich, als man oft meint. Man redet oft von physiologischen Notwendigkeiten, die nicht vorhanden sind, die man allerdings aber erzeugen kann, wenn man immer wieder von denselben spricht. Es gibt Individuen, die, ohne der Gesundheit und Kraft ihres geistigen und leiblichen Lebens zu schaden, ihre Reinheit bewahren. Wie weit die Fähigkeit der Selbstbeherrschung des einzelnen Individuums sich erstreckt, das kann nur dieses selbst prüfen; ebensowenig aber, wie jemand das Recht hat, den ersten Stein zu werfen, ebensowenig hat jemand das Recht, seine eigne Schwachheit eine allgemeine menschliche Notwendigkeit zu nennen[1]).

---

[1]) Es liegt kein pädagogischer Grund zum Senken des Niveaus vor. Esquirol bemerkt: „Si la continence dans quelques cas très-rares a causé l'aliénation mentale, le libertinage est une cause plus fréquente.“ Des Maladies mentales. Bruxelles 1838. I, S. 30. — In sehr starken Ausdrücken greift Lionel Beale, ein englischer Arzt (Our Morality and the Moral Question, chiefly from the medical side. London 1887), diejenigen an, welche jene physiologische Notwendigkeit behaupten. Er führt (S. 99) eine Äufserung in derselben Richtung von Sir James Paget an. Vgl. ebenfalls S. Ribbing: Om den sexuela hygienen (Stockholm 1888). — Krafft-Ebing (Psychopathia sexualis. 2. Aufl. Stuttgart 1887) behauptet sowohl die Möglichkeit der Hemmung des Geschlechtsinstinkts als deren grofse Bedeutung. „Für den Kulturmenschen ist erforderlich und entscheidend die Bereitschaft von den geschlechtlichen Drang hemmenden Vorstellungen“ (S. 21). „Erziehung und Lebensweise haben auf die Intensität der Vita sexualis grofsen Einflufs“ (S. 32). Auch spricht er von „dem Nachlafs des Triebes, nachdem ein gewisses Reaktionsstadium überwunden ist“ (S. 34), setzt jedoch hinzu: „Mit einer neuropathischen Konstitution ist häufig ein krankhaft gesteigertes geschlechtliches Be-

Wer einen harten Kampf bestehen mufs, um sich an der Oberfläche zu halten, der kann dies mit dem Bewufstsein thun, dafs er seinen Teil des Leidens auf sich nimmt, welches die Gattung durchmachen mufs, um eine höhere Stufe zu erreichen, und dafs er zur Förderung der Entwickelung nach diesem Ziel sein Scherflein gibt. Alle sind wir Glieder der grofsen Entwickelungsreihe, die vom Tiere bis zum Menschen führt. Und es ist vielleicht in keiner anderen Beziehung so wichtig, dafs der Trieb verhindert wird, auf die rein tierischen Formen zurückzusinken. Der gewaltige Trieb, von dem hier die Rede ist, äufsert sich beim Tiere gewöhnlich blindlings, isoliert und oft gleichgültig gegen sein Objekt, obschon sich in der Tierwelt Züge finden, welche bezeugen, dafs schon hier eine höhere Form möglich ist. Humanisiert wird der Trieb, je weniger er sich von anderen Elementen der Persönlichkeit aussondert, je mehr er sich mit den eigentümlichen individuellen Eigenschaften seines Objekts verbindet und durch diese bestimmen läfst und je mehr er tragende Grundlage sympathischer Gefühle und ideeller Interessen wird.

Hier ebensowenig wie rücksichtlich der zum Selbstmord bewegenden Motive läfst sich stets ein direkter Kampf führen. Die Selbstbeherrschung läfst sich nicht immer in dem einzelnen, äufsersten Augenblick ausüben. Durch Leibesübungen, durch gesunde und kräftige Nährung der Phantasie und durch den Enthusiasmus für ideelle Zwecke wird der Instinkt verhindert, sich auszubreiten und die fixen Ideen und den Schwindel hervorzurufen, welche zum Falle führen.

11. Während es der positiven Moralität nicht an pharisäischer Haltung den Verirrungen gegenüber gebricht, welche durch die Entfaltung üppiger Instinkte und Antriebe entstehen, fällt es ihr nicht so sehr in die Augen, dafs die Selbstbeherrschung auch unter ganz anderen Verhältnissen grofse Bedeutung erhalten kann. Ist während der eben erwähnten Periode die Gefahr vorhanden, irre zu laufen, so kann in einer späteren Periode die Gefahr entstehen, sich fest zu laufen. Und viele, die in der Jugend irre

dürfnis verbunden, und derlei Individuen tragen einen grofsen Teil ihres Lebens schwer unter der Last dieser konstitutionellen Anomalie ihres Trieblebens" (S. 34).

laufen, laufen sich später um so mehr fest. Viele junge Himmelsstürmer enden als Philister; bei vielen ist das Leben in eine Periode der Ausschweifungen und eine Periode der Blasiertheit geteilt. Wer sich selbst während des durch unruhige Antriebe verursachten Kampfes treu bleibt, der wird auch leichter der Stagnation entgehen.

Der Einflufs der Gewohnheit und der regelmäfsigen Lebensverhältnisse stellt oft gar nicht geringe Forderungen an die Selbstbeherrschung, damit die geistige Freiheit und Frische bewahrt und ein fortwährendes neues Wachstum ermöglicht werde. Das Neue mufs uns neu finden; die Voraussetzung ist aber hierbei die, dafs wir uns fortwährend bestreben, offnen und klaren Blick zu bewahren. Unser Wachstum kann allerdings nicht bis ins Unendliche gehen. Es ist dafür gesorgt, dafs die Bäume nicht bis in den Himmel wachsen. Es ist aber um eine Entwickelung aller wertvollen Möglichkeiten des Wachstums zu thun. Es gibt keinen schöneren Anblick, als den einer kräftigen und lebhaften Entwickelung in einem Alter, da alle Entwickelung sonst gewöhnlich abgeschlossen ist. Fortwährende geistige Thätigkeit und warme Sympathie für alles Grofse und Schöne sind die besten Mittel, dem Erstarren vorzubeugen. Der Kaiser Mark Aurel richtet in seinen Aufzeichnungen (VI, 30) folgende Aufforderung an sich selbst: „Siehe zu, dafs du dich nicht verkaiserst (*ὅρα μὴ ἀποκαισαρωθῇς*)! Trage Sorge, dafs du nicht die Farbe deiner Stellung annimmst! Dies geschieht ja so leicht. Erhalte dich daher schlicht, gut, rein, ernst, prunklos, gerecht, fromm, voll von Wohlwollen und Liebe, standhaft in der Erfüllung deiner Pflicht. Kämpfe, damit du ein solcher Mensch bleibest, zu dem dich dein Trachten nach Weisheit machen würde.“ — Die vom philosophischen Kaiser befürchtete Gefahr, ein „Philister“ zu werden, droht jedem, sowohl dem hoch als dem niedrig Gestellten, und das Mittel dagegen ist überall das von ihm empfohlene: sich selbst und seinem besten Streben treu zu bleiben.

c. Die Selbständigkeit.

12. Sowohl die Selbsterhaltung als die Selbstbeherrschung ist eine Bedingung der persönlichen Selbständigkeit. Das einzelne Individuum mufs sich der Aufsenwelt und dem eignen Inneren gegenüber behaupten, um als eigentümliches

und selbständiges Glied der Gattung dastehen zu können. Es enthält etwas in sich, das bei keinem anderen Individuum ganz auf dieselbe Weise zum Vorschein kommt. Das Bedürfnis selbständiger Entwickelung, seine Anlagen und Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, ist eine der wichtigsten der zum Fortschritt des menschlichen Lebens führenden Kräfte. Ohne Glauben an sich selbst und ohne das Vertrauen, dafs es etwas in dem eignen Ich gibt, das des Lebens und der Entfaltung wert ist, läfst sich nichts ausrichten. Mifsmut und Mifstrauen zu sich selbst lähmt alles Wollen und Arbeiten, ja ist oft das Zeichen einer Schwächung des Willens, die sich dem Blödsinn nähern kann. Schon Aristoteles hat eingeschärft, dafs derjenige, welcher zu wenig Selbstgefühl hat, nicht all das Gute und Schöne ausführen wird, das er sonst ausführen könnte, weil er sich als dessen unwürdig betrachtet. Eine solche „Mikropsychie“ (wie Aristoteles sie nennt) verhindert die Entfaltung des in der Natur des Individuums Liegenden. Das wahre Selbstgefühl (die Makropsychie) ist allerdings — wie Aristoteles ebenfalls nachweist — schwer und selten; dasselbe setzt voraus, dafs man nicht nur sich selbst als etwas Grofsen würdig achtet, sondern dafs man dessen auch wirklich würdig ist. Wer dieses Gefühl besitzt, der hat in seinem eignen Inneren einen festen Mafsstab. Er achtet äufsere Ehre und äufsere Güter nur als etwas Untergeordnetes. Er kennt seine Grenzen, sucht alles auszurichten, dessen er innerhalb derselben fähig ist, duldet keinen Übergriff von seiten anderer Menschen, begeht aber auch selbst keinen Übergriff; er geht sicher und keck durchs Leben[1]).

Demut und Bescheidenheit sind keine so grofsen Tugenden, wie oft angenommen wird. Das grofse Lob, das denselben erteilt worden ist, läfst sich nur teils als Reaktion wider das häufig angetroffene übertriebene und rücksichtslose Selbstgefühl, teils als Nachwirkung des asketischen Gedankenganges, dem der Gehorsam die höchste Tugend war, erklären. Es kommt darauf an, sich selbst zu erkennen und dann danach zu trachten, alles, dessen man fähig ist, hervorzubringen. Wird nur das Ideal hoch genug gestellt, so ist kein besonderes Lobpreisen der Demut not-

---

[1]) Aristoteles' Lehre von der Makropsychie und der Mikropsychie findet sich in den Eth. Nic. IV, 5—9.

wendig. Wir werden unsere Schranken dann schon merken und brauchen unsern Mut nicht dadurch zu schwächen, dafs wir zu lange bei unserer Ohnmacht[1]) verweilen, statt die Macht, die wir wirklich haben, zu sammeln und anzuwenden. Wer seine Grenzen kennt, der hat den Glauben an seine Eigentümlichkeit, zugleich aber auch Blick für seine Kleinheit. Er fühlt sich grofs und klein zugleich. Das wahre Selbstgefühl erhält hierdurch das Gepräge des Humors.

13. Man behauptet seine Selbständigkeit nicht durch ängstliches Fernhalten alles fremden Einflusses. Je mehr Stoff ein Mensch behandeln und sich aneignen kann, um so mehr wird er seine Eigentümlichkeit an den Tag legen können. Die wahre Selbständigkeit zeigt sich gerade in der Fähigkeit, sich in einen reichen Inhalt vertiefen zu können. Die originalsten Menschen sind gewöhnlich die willigsten, das von anderen Gelernte anzuerkennen. Markus Aurelius beginnt seine Schrift mit dem Aufzählen aller derer, die auf seine Entwickelung Einflufs gehabt haben. Goethe, der wie wenige andere das Recht hatte, seine Selbständigkeit zu fühlen, sagt (in einem Gespräch mit Eckermann): „Man spricht von Originalität, allein was will das sagen! Sowie wir geboren werden, fängt die Welt an, auf uns zu wirken, und das geht so fort bis ans Ende. Und überall, was können wir denn unser Eigenes nennen als die Energie, die Kraft, das Wollen! Wenn ich sagen könnte, was ich alles grofsen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig."

Oft meint das Individuum, seine Selbständigkeit nur dadurch behaupten zu können, dafs es sich in sein Gefühl zurückzieht und auf dasselbe beruft. Das Gefühl hat etwas mehr Individuelles an sich als das Denken und Handeln. Soll Individualität aber nicht mit Isolierung gleichbedeutend werden, und soll die Einseitigkeit und Begrenzung, die jedes

---

[1]) Spinoza definiert die Demut (humilitas) als „die Trauer, die dadurch entsteht, dafs der Mensch seine Ohnmacht oder Schwachheit bedenkt", ein Gefühl, welches leicht lähmt und zur Verachtung des eignen Ich (abjectio) führt. Eth. III. Aff. Def. 26—29. — Aristoteles will auch nicht das Schamgefühl (αἰδως) als eigentliche Tugend betrachtet wissen. Eth. Nic. IV, 15. — Eine sehr interessante Untersuchung findet sich in Humes Treatise III, 3, 7 (Of greatness of mind) und in Adam Smiths Theory of Moral Sentiments VI, 3.

einzelne Individuum stets erleidet, suppliert werden können, so darf man nicht beim mystischen Berufen auf das Gefühl stehen bleiben, sondern die Eigentümlichkeit mufs sich durch das Wirken des Denkens und des Wollens an den Tag legen. — Überspanntes Gefühl der eignen Persönlichkeit ohne Verstandeskraft als Gegengewicht ist ein häufiger Charakterzug Geisteskranker[1]).

14. Äufsere Selbständigkeit ist erforderlich, damit die innere recht vorhanden sein kann. Abhängigkeit von anderen Menschen erzeugt Beschränkung der freien Bewegung und der Entfaltung der Kräfte. Eine gereifte ethische Persönlichkeit wird deshalb auch nach äufserer Freiheit trachten. Wir sehen denn auch, dafs die Weltgeschichte eigentlich eine grofse Befreiungsgeschichte ist. In der Geschichte wird nicht nur um die Mittel zum Leben gekämpft, sondern auch um die Mittel, so leben zu können, wie man will. Hegel hat treffend gesagt, im Orient sei ein einziger frei gewesen, in Griechenland einige, in der neueren Zeit seien alle frei. Jetzt werden wir alle Herren genannt; was anfangs die Oberhoheit des einen über den anderen bedeutete, das bezeichnet jetzt die persönliche Selbständigkeit des Einzelnen. Es war das Ergebnis einer asketischen Tendenz, wenn sowohl der Buddhismus, als der Stoizismus und das älteste Christentum die Freiheit als eine rein innere Angelegenheit aufstellten und es für gleichgültig erklärten, ob man in äufserer Beziehung frei oder ein Knecht sei. Allerdings kann der Sklave sein inneres Heiligtum besitzen, in welches niemand eindringen kann; der vollständige Gegensatz zwischen dem Inneren und dem Äufseren ist indes nicht nur peinlich, sondern kann sogar dem ethischen Leben schaden, indem er verhindert, dafs die inneren Kräfte nach aufsen angewandt werden. Wenn die Geschichte, von der einen Seite betrachtet, ein grofser Befreiungsprozefs ist, so hat dies in ethischer Beziehung die Bedeutung, dafs dem Leben der Gattung selbständige, persönliche Ausgangspunkte geschaffen werden. Die Gattung lebt nur in den einzelnen Individuen; je kräftiger und freier diese sich regen, um so voller und reicher wird auch das Leben der Gattung werden. Die individuelle Ethik und die soziale Ethik begegnen sich

[1]) Maudsley: Pathologie de l'esprit. Trad. de l'anglais. S. 228 f.

hier also in derselben Forderung (vgl. VIII, 6). Die Grenze der persönlichen Freiheit des Einzelnen ist dem gemäfs zu bestimmen, was die gleiche Freiheit anderer verlangt, und die Aufgabe wird dann die sein, diese Grenzen womöglich mit den Grenzen der Fähigkeit und des Triebes des Individuums zusammentreffen zu lassen.

Ehre und Eigentum können als äufsere Verlängerungen der persönlichen Freiheit betrachtet werden.

Um unser Ziel zu erreichen, ist es nicht genug, dafs wir den Glauben an uns selbst haben; wir bedürfen auch einer gewissen Anerkennung von seiten anderer Menschen. Auch diese müssen uns als ein Wesen mit berechtigter Eigentümlichkeit betrachten. Die Ehre kommt unter gesunden Verhältnissen von selbst, als eine Voraussetzung, die keine besondere Aufmerksamkeit auf sich zu lenken braucht und doch unserem Auftreten gegen andere Sicherheit und Festigkeit gibt. Es ist ungesund, wenn die Aufmerksamkeit zu sehr auf das Bild gelenkt wird, das im Bewufstsein anderer Menschen unser Ich abzeichnet. Was eine Bedingung unserer Thätigkeit sein sollte, wird dann leicht deren Zweck, und äufserer Schein bekommt dann die Herrschaft.

Die persönliche Entwickelung ist aufserdem auch materieller Mittel bedürftig. Solange das Individuum aus der Hand in den Mund lebt, kann keine höhere Entwickelung zu stande kommen; und sobald es mehr hat als aus der Hand in den Mund, hat es auch ein Eigentum. Hier in der individuellen Ethik betrachten wir das Eigentum nur als ein Mittel persönlicher Selbständigkeit, als eine Verlängerung der Persönlichkeit. Unter jeder Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die den Einzelnen nicht zur blofsen Maschine, zum willenlosen Werkzeug macht, mufs er über die Mittel verfügen können, die er unter gewissen Bedingungen herbeischaffen kann. Wie diese Bedingungen nun auch zu formulieren seien, und wie grofse Kontrolle man auch mit seiner Verfügung über die Mittel angestellt wissen wolle, so mufs doch stets ein Gebiet übrig bleiben, auf welchem er selbst die Bestimmungen trifft. Und dieses Gebiet mufs so grofs sein, wie mit der Rücksicht auf anderer Menschen Wohl vereinbar. Jede Begrenzung des Verfügungsrechtes ist ein Übel an und für sich. Weshalb soll ich meine Kräfte nicht gebrauchen, um einen vor-

gefundenen Stoff zu bearbeiten, oder weshalb soll ich meine Macht nicht gebrauchen, um in Anspruch zu nehmen, was ich bewältigen kann, wenn ich niemand hierdurch hindere und beeinträchtige? An und für sich ist es ein Gut, sich im Dasein breiten zu können; das Übel kommt erst, wenn ein Zusammenstofs zwischen mehreren Menschen eintritt, die alle dieses Bedürfnis haben, sich zu breiten. Die Beweislast liegt also demjenigen ob, welcher die Sphäre meiner Macht beschränken will, so wie die Beweislast überhaupt (kraft des Wohlfahrtsprinzipes) demjenigen obliegt, welcher will, dafs wir Schmerz statt Lust fühlen sollen. Dieses Bedürfnis des Eigentums und der Machtentfaltung ist nicht notwendigerweise Egoismus. Es ist ja nicht gesagt, dafs man das Eigentum und die Macht zu seinen höchsten Zwecken macht. Sie lassen sich, ebenso wie die Gesundheit, die physische und geistige Kraft, im Dienste der Menschheit verwenden.

Auf allen Stufen menschlicher Existenz finden wir dieses Bedürfnis, Eigentum, allenfalls bewegliches Eigentum zu besitzen. Gemeinschaftlicher Besitz des Eigentums, besonders des Bodens, der auf den primitiveren Stufen so ausgebreitet ist, verschwindet überall bei der kräftigeren Entwickelung der einzelnen Persönlichkeiten, welche die Zivilisation herbeiführt. Derselbe erweist sich als mit einer selbständigeren und freieren Entwickelung des persönlichen Lebens unvereinbar. Wo Gemeinschaftlichkeit des Eigentums herrscht, wie z. B. in den Zadrugen der Südslaven, da ist jedermanns Schicksal festgestellt und kann sich nicht wesentlich von dem Schicksal anderer unterscheiden. Es entsteht aber ganz natürlich das Bedürfnis, „nach eignem Gutdünken zu leben, für sich selbst zu arbeiten, aus seinem eignen Glas zu trinken“, — „die Reize des unabhängigen Lebens zu geniefsen und dessen Gefahren Trotz zu bieten“ [1]). Es ist sehr möglich, dafs das Eigentumsrecht, wie auch dessen Begründung und Ausdehnung, mancherlei Veränderungen erleiden wird und erleiden mufs. Welche Ordnung aber auch entstehen möge, so wird ein wesentlicher Teil des Wertes, den man derselben beilegen möchte, darauf

[1]) Laveleye: De la propriété et de ses formes primitives. — Über die Geschichte des Eigentums siehe Spencer: Political Institutions. Chap. 15. — Cl. Wilkens: Sociologie. S. 284—295.

beruhen, in wie grofsem Umfang sie das Bedürfnis der Selbständigkeit möglichst vieler Menschen befriedigt. In der Selbständigkeit liegt eine der wichtigsten Bedingungen, damit die Anwendung der Güter eine gute sein kann [1]). —

Ähnlicherweise wie die Ehre und das Eigentum sind die bürgerlichen Rechte zu betrachten. Die Geschichte (vorzüglich die römische und die englische) zeigt uns, wie grofse Bedeutung es für die Entwickelung eines Volkes, ja für die Entwickelung der ganzen Menschheit hat, dafs der Einzelne an seinem guten Recht festhält. Vollständiges Aufgeben des Rechts ist, wie Jhering [2]) gesagt hat, „ein moralischer Selbstmord".

---

[1]) V. Falbe Hansen (Stavnsbaandslösningen og Landboreformerne [Die Aufhebung der Leibeigenschaft und die Reformen in der Landwirtschaft]. Kopenhagen 1888. I, S. 69 u. f., 73) bemerkt: „Die Gemeinschaftlichkeit hatte wie alle derartigen alten Institutionen ihre natürliche Berechtigung gehabt. . . . Im Laufe der Zeiten verlor sie jedoch ihre Berechtigung und wurde höchst nachteilig, namentlich weil sie Veränderungen und Fortschritte hemmte. Der Einzelne mufste bei der Bebauung seines Ackers den anderen folgen; er mufste nicht nur dasselbe Betriebssystem fortsetzen, — auch in den Einzelheiten konnte er ohne Schwierigkeit keine gröfseren Veränderungen unternehmen. . . . Die Parzellierung machte der alten Sitte und dem alten Schlendrian ein Ende; sie zwang den Bauern, der früher gedankenlos und willenlos an dem angestammten gemeinschaftlichen Betrieb des Dorfes teilgenommen hatte, zu selbständigem, individuellem Denken und Handeln. Sie ermöglichte es dem Einzelnen, Fortschritte zu machen, ohne von anderen gehindert zu werden."

[2]) Der Kampf ums Recht. — Vgl. auch „Der Zweck im Recht". I. 2. Aufl. p. 74f. 259. — Steinthal (Allgemeine Ethik. p. 154) bemerkt: „In Deutschland, wo seit Jahrhunderten die Rechtsentwickelung so völlig gehemmt war, sind die Charaktere spärlich gesät, ist das Rechtsgefühl schwach, und man erwartet alles Heil vom Wohlwollen."

XII.

DIE HINGEBUNG.

---

a. Die Liebe zu anderen Wesen.

1. Die Liebe wirkt so direkt, wie nur irgend möglich, für das, was das letzte Ziel aller Ethik ist. Hätte der Mensch nur dieses Gefühl allein, und wäre es nicht so häufig blind, so würde weder praktische noch theoretische Ethik notwendig oder möglich sein. Mit einem so einfachen und doch so vollkommenen Kompafs sind die Menschen aber nun einmal nicht ausgerüstet.

Die Liebe setzt die Fähigkeit voraus, ein Gefühlsleben bei anderen Wesen wiederzuerkennen. Sie erstreckt sich so weit, wie es uns möglich ist, uns an die Stelle anderer zu versetzen, mit diesen zu fühlen und zu leiden. Die allgemeine Menschenliebe hat sich allmählich durch successive Erweiterung des Kreises von Wesen, mit welchen man sympathisieren konnte, entwickelt. Der Umfang des Gefühls ist indes nicht ohne Einflufs auf dessen Art und Stärke. In den engsten Familien- und Freundschaftsverhältnissen tritt es anders auf, als in loseren und ferneren Verbindungen. Bei der Frage nach der rechten Art und Stärke der Liebe in den verschiedenen Verhältnissen wird es klar, dafs die Liebe in Gerechtigkeit übergeht, wie vorher gezeigt. Die Gerechtigkeit ist die ihrem eignen Prinzipe gemäfs geordnete Liebe. Die allgemeine Menschenliebe (die uninteressierte und universelle Sympathie) führt, wenn sie mit sich selbst ins klare kommt, zu der Forderung, dafs die gröfste Liebe eben um der Wohlfahrt der ganzen Gattung

willen in den engsten Kreisen erwiesen werde, wo die Menschen am meisten füreinander sein und handeln können. Durch unmittelbare und andauernde Gemeinschaft des Lebens, wie in der Familie oder in einem engen Freundschaftsbunde, wird den Persönlichkeiten die Gelegenheit geboten, wechselseitig einen so tiefen Einblick ineinander zu erhalten, wie dies überhaupt möglich ist. Das Gefühl der Einheit kann hier seinen höchsten Grad erreichen. Die Stärke der Liebe, diese möge heftigen oder innigen Charakters sein, kann in weiten Kreisen nicht so grofs werden als in engen. Hier wird nicht zwischen Mein und Dein, zwischen Geben und Nehmen unterschieden, und dennoch legen sich gerade die Eigentümlichkeiten der Persönlichkeiten an den Tag, da sie sich nirgends so frisch und frei wie in einem solchen Verhältnisse entfalten können. In dergleichen engen Verhältnissen wurde die Sympathie von Anfang an im Menschengeschlecht erzeugt und wird sie stets wiedererzeugt. Wenn die ethische Wertschätzung sich auch, um alles zu berücksichtigen, auf den Standpunkt der allgemeinen Wohlfahrt stellt, so verlangt sie doch gerade von diesem Standpunkt aus das Bestehen der kleinen Kreise. In diesen wird in vielen Beziehungen das Höchste erreicht, was überhaupt erreichbar ist. Sie dienen den gröfseren Kreisen als Muster. Und nicht dies allein, sondern ihnen entströmt auch die Kraft, welche die gröfseren Kreise beseelen kann.

Es kann oft ein Mifsverhältnis zwischen der Stärke der Liebe und deren Umfang stattfinden. Dieselbe kann sich begrenzen, so dafs ein Gruppenegoismus entsteht, wenn die Interessen der Familie, des Standes, der Nation oder der Rasse auf Kosten der allgemeinmenschlichen Interessen getrieben werden. Wie das Bedürfnis der Selbsterhaltung des Einzelnen der Rücksicht auf das Bedürfnis anderer Menschen unterzuordnen ist, so mufs auch die begrenzte Sympathie bisweilen der umfassenderen geopfert werden. Unsere Pflichten als Familienglieder oder als Freunde stehen nicht über unseren Pflichten als Kinder des Vaterlandes und als Menschen. Das Mifsverhältnis kann aber auch umgekehrter Art sein. Es kann eine Aufopferung und Begeisterung für grofse nationale und allgemeinmenschliche Interessen geben, durch welche ein rücksichtsloses und brutales Auftreten in den kleineren Kreisen bewirkt wird. „Es fehlt nicht an

Beispielen," sagt Maudsley[1]), „dafs die Märtyrer der Sache der Menschheit unter denen, mit welchen sie täglich und innig verkehren, selbst Märtyrer erzeugen können. Die demütigen und langweiligen Pflichten und Selbstverleugnungen des täglichen Lebens verlangen ruhige und prunklose Selbstbeherrschung . . . machen aber keinen Anspruch auf öffentliche Aufmerksamkeit und Sympathie." In dieser Äufserung hat Maudsley mit Recht angedeutet, dafs diejenige Sympathie, welche zur Thätigkeit in gröfseren Kreisen führt, gar leicht einen Anflug von Ehrgeiz und Eitelkeit erhält. Oft kann auch Rastlosigkeit über die engeren, aber innigeren Verhältnisse hinausführen.

Wenn überhaupt die Hingebung und die Liebe in der Ethik als zu übende Tugenden oder zu erfüllende Pflichten aufgestellt werden, ist dies mit eigentümlichen psychologischen Schwierigkeiten verbunden, die oft von philosophischer Seite hervorgehoben sind — im Altertum namentlich von den Stoikern, in der neueren Zeit besonders von Kant und seinen Schülern.

Die Idee der allgemeinen Menschenliebe tritt, wie wir sahen (III, 8; IX, 1), in den letzten Jahrhunderten vor dem Erscheinen des Christentums bei griechischen Philosophen auf. Eine besonders innige Form erhält dieses Gefühl bei den Stoikern der Kaiserzeit. So fordert Mark Aurel, wir sollten uns nicht nur als Teil (meros), sondern als Glied (melos) des Reiches der Menschen fühlen. Man soll sich also zu anderen Menschen nicht wie ein Stein eines Haufens zu den anderen Steinen des Haufens, sondern wie ein Organ zu anderen Organen desselben Organismus verhalten. Und hiermit steht die innige Ergriffenheit in Verbindung, mittels der die Liebe eine Bereicherung des eignen inneren Lebens wird. „Bist du nur ein Teil und kein Glied," sagt Mark Aurel, „so liebst du die Menschen noch nicht von Herzen: anderen Menschen wohlzuthun freut dich noch nicht so, dafs du ganz davon ergriffen wirst, und du thust es schlecht und recht als deine Pflicht, noch nicht mit dem Gefühl, dafs du dir selbst wohlthust." — Was dennoch die Liebe verhinderte, bei den stoischen Philosophen so grofse Anerkennung zu finden wie im Christentum, war eine andere Tendenz, die dem Stoizismus eigentümlich war —

---

[1]) Pathologie de l'esprit. S. 260.

noch eigentümlicher als die Tendenz zur Hingebung, das Trachten nämlich nach Selbständigkeit und Unabhängigheit von allem Äufseren. Wer sich hingibt, macht sich ja abhängig, ist nicht mehr Herr seines Gefühlslebens; seine Freude und sein Kummer werden durch äufsere Geschehnisse bedingt, und seine Gefühle werden in stärkere Schwingungen gesetzt werden können als mit der Erhaltung der inneren Harmonie, die dem griechischen Individualismus das Höchste war, vereinbar sind. Der Stoizismus hegt vor aller heftigen Gemütsbewegung Bedenken, namentlich aber, wenn diese von aufsen hervorgerufen wird. Bei Epiktet tritt diese Seite der Sache deutlich hervor. Freilich sollten wir für den Kummer anderer Menschen Mitgefühl haben und dieses Mitgefühl äufsern, mit ihnen seufzen: „aber," setzt Epiktet hinzu, „hüte dich wohl, dafs du nicht in deinem Inneren seufzen wirst!" — Als Gegensatz dieser Furcht, durch die Liebe abhängig zu werden, steht der Glaube des Christentums, dafs die geistige Freiheit neben den stärksten Schwingungen des Gefühlslebens bestehen könne, ja sogar in dem Menschen erst recht entstehe, der die grofsen Gegensätze des Kummers und der Freude, der Furcht und der Hoffnung ganz und völlig durchlebe. Das Christentum trägt hier im Vergleich mit der griechischen Philosophie ein realistisches Gepräge. Es befürchtet nicht, dafs die Hingabe an die Wirklichkeit des Lebens, das völlige Sichhineinleben des Individuums in das Schicksal der Gattung das Seelenleben seiner Freiheit und Kraft berauben sollte. Es setzt das Leben ein, um das Leben zu gewinnen. Hier findet sich ein Element der urchristlichen Ethik, das die philosophische Ethik sich aneignen mufs. Dies ist ein ethisches Experiment, das aber bleibende Bedeutung hat, von den speziellen Verhältnissen unabhängig, unter denen es angestellt wurde[1]).

Immanuel Kant und seine Schule betrachteten die Sache nicht auf diese Weise. Wenn Kant meinte, sich mit der christlichen Ethik in Übereinstimmung zu befinden, kam dies daher, dafs er deren Liebesgebot als die Aufstellung eines Ideals der Vollkommenheit auffafste, dem

---

[1]) Siehe den Vergleich des Stoizismus mit dem Christentum in meiner Abhandlung Hedenske Sandhedssögere (Heidnische Wahrheitssucher) in der Zeitschrift „Tilskueren" 1892. S. 532—539.

wir uns zu nähern vermöchten, das jedoch kein endliches Wesen völlig verwirklichen könne. Die Liebe sei ein Gefühl — und ein Gefühl lasse sich nicht durch einen Befehl erzwingen; was durch jenes Gebot befohlen werde, müsse daher die praktische Übung der Pflichten in der idealen Form sein, so dafs die Übung aus dem innersten Herzen und der Gesinnung entspringe. Beim Menschen äufserten sich aber stets noch andere Motive als das in Achtung vor dem Gesetz bestehende, und Selbstzwang sei deshalb immer notwendig. Das Ideal sei heilig, der Mensch könne es aber nur bis zur Tugend treiben[1]). M. G. Birckner, einer der dänischen Schüler Kants, fand es im christlichen Liebesgebot, wie es von Christen geäufsert werde, namentlich bedenklich, dafs es zur Begründung der Moral durch den Eigennutz führe: „Die Eigenschaften, die das Gefühl der Liebe in uns erregen, sind gerade nur solche, die entweder unmittelbar dazu beitragen oder doch dazu beitragen könnten, uns selbst Freude und Nutzen zu schaffen. . . . Die Liebe ist also eigentlich, ihrem Ursprung zufolge, ein eigennütziges Gefühl. . . . Wie die Liebe ihren Ursprung im Eigennutz hat, so hat die Achtung vor Personen ihren Ursprung dagegen in der reinen, uneigennützigen Achtung, die wir für das Moralgesetz selbst in ihnen fühlen." Birckner löst die Schwierigkeit auf ähnliche Weise wie Kant. Was im Christentum unter der Liebe zu verstehen sei, meint er, sei „die Lust zum moralischen Guten um dessen selbst willen" [2]).

Die Psychologie des Gefühls gibt den Kantianern mit Bezug auf ihre Bedenklichkeiten sowohl recht als unrecht. In gewissem Sinne ist es richtig, dafs die Liebe sich nicht hervorkommandieren läfst. Es nützt nichts, Liebe zu verlangen, wo keine Liebe ist. Geht man aber davon aus, dafs die Ethik etwas mehr ist, als Jurisprudenz, die festgewachsen ist, und dafs das Ethische seine Gültigkeit zu bewahren vermag, auch wenn der Kommandoton abgelegt wird, so wird man einsehen, dafs Gefühle sich sehr wohl hervorrufen lassen, und dafs deshalb sehr wohl gefordert werden kann, man solle trachten, die Bedingungen für das

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbachs Ausg. S. 100—102. Vgl. Tugendlehre § 25—26 (Menschenliebe, nicht als „Liebe des Wohlgefallens", sondern als „Maxime des Wohlwollens").

[2]) M. G. Birckner: Efterladte Skrifter (Hinterlassene Schriften). Köbenhavn 1800. S. 175—184.

Entstehen der Liebe herzustellen. Oft läfst ein Gefühl sich nur indirekt und auf Umwegen hervorrufen; dies macht die Aufgabe verwickelt, ihre Lösung aber nicht unmöglich. Es ist eine wichtige Rücksicht bei der Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse, bei der Erziehung und der Selbsterziehung, dafs Sorge dafür getragen wird, die Bedingungen für liebevolle Hingebung zu beschaffen. Das unwillkürliche Zusammenleben und Zusammenwirken, wenn es ihm gestattet wird, sich ruhig zu entfalten, wird stille und langsam in dieser Richtung wirken. Und der Hinblick auf das innige und liebevolle Leben grofser Vorbilder wird zur begeisterten Nachahmung der Geisteskraft anregen, die sich darin ausdrückt. Gewifs bekommen die Kantianer wieder darin recht, dafs hier nur von einer Annäherung die Rede sein kann. Die wahre Liebe ist eine solche Kraft, dafs im Vergleich mit derselben jeder Mensch fortwährend Gelegenheit finden wird, seine Ohnmacht und seine Entfernung vom Ideale zu fühlen. Dies gilt aber ja doch von allen Idealen, von den Idealen der Selbstbehauptung nicht weniger als von denen der Hingebung.

Es stützt sich auf falsche Psychologie, wenn die Kantianer meinen, alles Gefühl mit Ausnahme der Achtung vor dem moralischen Gesetze sei eigennütziger Art. Zum Eigennutz oder Egoismus ist ein bewufstes Beziehen aller Dinge auf das eigne Ich als Zweck erforderlich. Es genügt nicht, dafs ein Gefühl mit Selbstbefriedigung verbunden ist, um es egoistisch nennen zu können (wenn man diesem Worte nicht eine sehr weite Bedeutung gibt). Daraus, dafs die Hingebung durch Wohlgefallen an den Eigenschaften eines Objekts, durch die wir zur Hingabe an dieses bewogen werden, herbeigeführt oder bedingt wird, läfst sich nicht schliefsen, dafs wir uns selbst zum Zweck machen und das Objekt nur als Mittel zu unserem Genufs behandeln. Die Hingebung würde psychologisch unmöglich sein, wenn das Objekt nicht im stande wäre, unser Wohlgefallen zu erregen [1]). Und das von Kant beschriebene Gefühl der Achtung ist eine psychologische Unmöglichkeit, wenn der Gegenstand unserer Achtung durchaus kein Wohlgefallen in uns zu erregen vermag. Ist die Liebe Eigennutz, so ist die Achtung es ebenfalls.

2. In jedem einzelnen Falle kann die Liebe verschiedene Formen annehmen, deren jede für sich ihr ethisches Inter-

---

[1]) Vgl. meine Psychologie VI C, 7.

esse haben kann[1]). Sie kann nicht immer den Charakter eines unmittelbaren Einheitsgefühls tragen, selbst wenn die Individuen, auf welche sie sich bezieht, uns nicht fern stehen. Der eine Teil kann so hoch über dem anderen stehen, dafs das Verhältnis von seiten des letzteren das Gepräge der Bewunderung und Ehrfurcht erhält, wodurch indes die Gleichmäfsigkeit der gegenseitigen Liebe nicht notwendigerweise verändert wird. Trotz der Verschiedenheit des Charakters und der Fähigkeiten kann das Gefühl der Gemeinschaft und des Zusammengehörens bestehen. Bei dem überlegenen Teil äufsert die Liebe sich als Grofsmut. Das Hohe der Grofsmut beruht nicht darauf, dafs das Individuum das Gefühl hat, auf einer höheren Stufe als andere zu stehen, sondern gerade darauf, dafs es kein solches Gefühl hat, obgleich es wirklich auf einer höheren Stufe steht. Innige Hingebung läfst alle solche Verschiedenheiten verschwinden. Die Grofsmut kann als Humor erscheinen, wenn man zwar offnen Blick für die Geringheit und Begrenzung, die Selbstwidersprüche und Unvollkommenheiten anderer Menschen hat, hierdurch aber nicht an der Sympathie für dieselben behindert wird. Das Hohe der Grofsmut beruht ferner darauf, dafs das Mitgefühl von dem Betragen anderer Menschen unabhängig, trotz deren Undankbarkeit und Gleichgültigkeit besteht. Und endlich beruht das Hohe der Grofsmut darauf, dafs der Blick auf grofse, umfassende Lebensinteressen geheftet ist, so dafs die Sympathie nicht auf solche engere Kreise beschränkt wird, wo der Einzelne sich den anderen unmittelbar gegenübergestellt findet. Die Liebe des Grofsmütigen zur Menschheit wird durch weitschauende Erkenntnis der Lebensbedingungen des Menschengeschlechts bestimmt; es ist sein Trachten, diese zu behaupten, auch wenn er im einzelnen verletzen mufs, was eine an engere Kreise gebundene Sympathie erfordern möchte. Mit Unrecht meint deshalb Adam Smith[2]), die Grofsmut (generosity) und die Menschenliebe (humanity) seien zwei durchaus verschiedene Gefühle. Er schliefst dies daraus, dafs wer sein Leben dreinsetzt, um einen anderen zu retten, vielleicht keinen

[1]) Im 8ten und 9ten Buch der nikomacheischen Ethik hat Aristoteles diese verschiedenen Formen einer Untersuchung unterworfen, welche noch jetzt klassische Bedeutung hat.

[2]) Theory of Moral Sentiments. IV, 2.

eigentlichen Kummer fühlen würde, wenn dieser andere aus einer Ursache gestorben wäre, deren Wirkung unmöglich zu verhindern sei. Diese Folgerung ist aber nicht richtig. Es ist ja doch ganz natürlich, dafs die Menschenliebe sich regt, wenn es eine Möglichkeit des Handelns gibt, auch wenn vorher keine nähere Beziehung zum anderen Individuum existiert. Nur in den engeren Kreisen findet sie häufig Gelegenheit, aktuell aufzutreten; fernerstehenden Wesen gegenüber verbleibt sie, von speziellen Veranlassungen abgesehen, in potentieller Form. Schopenhauer (Neue Paralipomena § 244) bemerkt treffend, es gebe eine Art Mut, die aus derselben Wurzel entspringe wie die Herzensgüte, daraus nämlich, dafs der Mensch seine Existenz fast als mit derjenigen anderer Menschen identisch fühle. „Den Mut bringt dieses Bewufstsein dadurch hervor, dafs der Mensch weniger an seinem individuellen Dasein hängt, da er fast ebensosehr im allgemeinen Dasein aller Wesen lebt und deshalb für sein Leben und was dem anhängt wenig besorgt wird. Dies ist keineswegs jedesmal die Quelle des Mutes; denn es ist ein Phänomen verschiedener Ursachen. Aber es ist die edelste Art des Mutes, welches sich darin zeigt, dafs er hier mit grofser Sanftmut und Geduld verbunden ist.“ In der grofsmütigen Liebe liegt so viel Kraft und Fülle, dafs sie an und für sich zu den Dingen gehört, die dem Leben Wert verleihen. Sie ist wertvoll nicht nur wegen ihrer Wirkungen, sondern auch eben weil sie existiert, und ihre Wirkungen sind nur Folgen ihrer unwillkürlichen Expansion. —

Wahre Liebe läfst sich nicht von oben nach unten erweisen. Dies wird besonders für die Wohlthätigkeit von Bedeutung. Oft wird die Gabe wie aus den Wolken herabgereicht, und das Mitleid ist oft vermummter Hochmut. Grofsmütige Liebe verwischt den Unterschied zwischen dem Geber und dem Empfänger, indem sie das Recht des Nehmens des anderen sowohl als die eigne Pflicht des Gebens erkennt. Sie wirkt dahin, die Leidenden und Dürftigen zu selbständigen Gliedern der Gattung zu machen. Sie behandelt den Empfänger auch nicht als blofses Mittel, blinde sympathische Instinkte zu entladen oder einen sentimentalen Hang zu befriedigen. Dem blinden Instinkt dürfen wir hier oft ebensowenig folgen, wie dem Zorn, dem Ehrgeiz und anderen Antrieben, auch wenn wir in zweifelhaften Fällen

am besten daran thun, das Herz reden zu lassen. Wir geben ja nicht nur, weil wir das Bedürfnis des Gebens haben, sondern auch, weil wir wirklich Hilfe bringen wollen. Malthus hat wohl zuerst nachgewiesen, eine wie schwere Kunst die Wohlthätigkeit ist. Hier kommt wieder der enge Zusammenhang der Liebe mit der Gerechtigkeit zum Vorschein. Während der Thätigkeit des sympathischen Instinkts darf die Rücksicht auf das Bedürfnis gröfserer Kreise nicht aufser acht gelassen werden.

Bei demjenigen, welcher die grofse Kluft zwischen den Dürftigen und Leidenden einerseits und anderseits denen, die verhältnismäfsig leichten Zutritt zu den materiellen Gütern des Lebens haben, vor Augen hat, entsteht leicht ein Schwindel, der sowohl die Sympathie als die Energie lähmen kann. Man darf diese Kluft natürlich nicht übersehen. Das grofse Problem der Armut und des Elends ist aber viel zu verwickelt und verzweigt, als dafs es sich durch direktes Eingreifen lösen liefse. Es würde nichts nützen, dafs wir alle unser Gut an die Armen schenkten. Wir müssen unsere Rechtfertigung darin suchen, dafs wir durch den Beruf, den wir gewählt haben, unsern möglichst guten Beitrag zur Wohlfahrt der Gattung steuern. Völlig sicher können wir uns jedoch niemals fühlen. Wann haben wir genug gethan? Besitzen wir hinlänglichen Eifer? Verdanken wir unsere günstigere Stellung nicht teilweise Ungerechtigkeiten in betreff der Verteilung der Güter in der Gesellschaft? Arbeiten wir wirklich auf eine bessere Verteilung hin? — Dergleichen Fragen werden ihren Stachel bewahren. Das physische und moralische Elend der Welt wird mitunter gerade von denjenigen am stärksten gefühlt, welche nicht direkt von demselben betroffen werden. —

Es gibt nicht nur eine physische Wohlthätigkeit, sondern auch eine geistige, und letztere ist gewifs nicht weniger wichtig als erstere. Auch hier gilt es, anderen dazu zu helfen, sich selbst zu behaupten. Es ist mit noch gröfseren Schwierigkeiten verbunden, geistige Hilfe zu leisten, als physische. Kant bestritt sogar die Möglichkeit, für die Vollkommenheit anderer Menschen wirken zu können, wogegen er zugeben wollte, man könne für deren Glückseligkeit thätig sein. Sein Gedanke war der, dafs die wesentlichsten Eigenschaften des Menschen sein eignes Werk, aus seinem eignen Wollen entsprungen sein müfsten. Es ist die

Wahrheit hierin enthalten, dafs alle geistige Hilfe nur in der Anregung zur Selbstthätigkeit bestehen kann. Der Geber mufs sich hier in noch höherem Grade als bei der physischen Hilfe zum Mittel machen. Ohne Ungeduld und ohne Egoismus mufs er sich in den Zustand des Empfangenden versetzen, um ihm geben zu können oder für ihn zu sein, was ihm not thut. Auch hier kann nichts von oben nach unten ausgerichtet werden. Es mufs, wie Sokrates sich ausdrückte, eine geistige Geburtshilfe geleistet werden; die im Inneren des Individuums verborgenen Keime müssen hervorgelockt werden. Diese sokratische Methode ist die allein fruchtbringende. Sie ist die eigne Methode der Liebe. — Geistig verkümmerten Menschen hilft man schon dadurch, dafs man ihnen zeigt, man glaube sie fähig, etwas auszurichten. Das erwiesene Vertrauen kann der Anfang ihres eignen Selbstvertrauens werden. —

Grofsmütige Liebe ist nicht durch das vom Individuum selbst Empfangene oder Erlittene bedingt. Das volle und reiche innere Leben bewirkt, dafs der Grofsmütige sein Betragen nicht verändert, weil andere Menschen roh, undankbar oder feindselig sind. (Vgl. IX, 1.) Sie drückt aus, dafs die Einheit der Gattung gefühlt wird; diese Einheit kann aber nie aufgehoben werden, was immer geschehen möge. Es war ein wichtiger Durchbruch in der ethischen Entwickelung der Gattung, der wichtigste Schritt auf dem Wege zur allgemeinen Menschenliebe, als man anfing, sich über den Satz zu erheben, durch welchen der Standpunkt der primitiven Entwickelungsstufe ausgesprochen wird: Du sollst deinen Freund lieben und deinen Feind hassen! Dieser Satz enthält einen Dualismus der Liebe und des Hasses. In der europäischen Welt finden wir in Platons Schriften (im Kriton, Gorgias, dem ersten Buche des Staates) zum erstenmal[1]) einen anderen Grundsatz aufgestellt: „Man darf

---

[1]) Wie gewöhnlich legt Platon dem Sokrates seine Sätze in den Mund. Nach Xenophons, der Geschichte wahrscheinlich näher kommender Darstellung, stand Sokrates indes noch auf dem alten Standpunkt, auf welchem es das Merkmal eines braven Mannes war, seinen Freunden möglichst viel Gutes, seinen Feinden aber möglichst viel Böses zuzufügen. Es bleibt also ein historisches Rätsel, wie und in wem jener bedeutungsvolle Gedanke zuerst entstanden ist. Vgl. einen interessanten Lösungsversuch bei Ziegler: Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881, p. 607. — Schon die alten Inder hatten die

nie Böses verursachen, wenn es nicht zur erziehenden Strafe dient, und es ist besser unrecht leiden als unrecht thun.“ Sogar das Verhältnis zum Feinde wird jetzt unter das Liebesverhältnis herangezogen, indem der Rachinstinkt der Rücksicht auf eine höhere Gerechtigkeit untergeordnet wird. Hieraus folgt jedoch keine asketische Passivität, so wie diese aus dem bekannten Gebote der Bergpredigt folgen würde, wollte man dasselbe buchstäblich nehmen. Man macht sich nicht zum blofsen Objekt anderer Menschen, weil man die blinde Rachsucht nicht herrschen läfst, die keine anderen Grenzen kennt als ihre eigne Sättigung, und deren letztes Ziel nicht das Wohl anderer ist. — In der Lehre von der Strafgewalt des Staates werden wir wieder auf diesen Gegensatz stofsen zwischen dem Grundsatz der Rache (der Wiedervergeltung): „Böses für Böses!“ und dem Grundsatz der erziehenden Liebe: „nichts Böses, wenn nicht um des Guten willen!“

3. Wenn wir die Sympathie als die Lust an anderer Lust, die Unlust an anderer Unlust definieren, so wird hier nicht mehr von diesen anderen vorausgesetzt, als dafs sie die Fähigkeit haben, Lust und Unlust zu fühlen. Die uninteressierte und universelle Sympathie mufs sich daher über die menschliche Welt hinaus erstrecken, und das Prinzip der Wohlfahrt wird auch auf das Verhältnis zu anderen Wesen als menschlichen zur Verwendung kommen können; dasselbe verlangt ja ganz im allgemeinen nur, dafs das Lustgefühl möglichst sehr in der Welt zunehme, das Unlustgefühl abnehme. Es kann daher sehr wohl von Pflichten gegen die Tiere und Rechten der Tiere die Rede sein. Um ein Objekt ethischer Pflicht und insofern ein Subjekt ethischen Rechtes zu sein, wird ja keine hohe Vernunft und kein grofses Fassungsvermögen, sondern nur die Fähigkeit des Fühlens und Leidens verlangt. Sobald das Mitleid als Element des Schätzungsmotives entscheidende Bedeutung erhält, wird es von selbst folgen, dafs Pflichten gegen die Tiere anerkannt werden, und dafs diese nicht als Mittel allein behandelt werden dürfen, so dafs jede beliebige Behandlung derselben sich verantworten liefse. Nachdem zuerst Clarke die Sache der Tiere verfochten hatte von seinem

---

Erfahrung gemacht: „Nicht durch Feindschaft wird Feindschaft beschwichtigt; durch Nicht-Feindschaft wird Feindschaft beschwichtigt.“

eigentümlichen Moralprinzipe aus, welches forderte, dafs jedes Wesen seiner Natur gemäfs behandelt werde, leiteten Hutcheson und Rousseau die Pflichten gegen die Tiere aus dem Gefühl des Mitleids ab: da die Fähigkeit des Leidens Tieren und Menschen gemein sei, müsse unnötiges Zufügen von Leiden sowohl jenen als diesen gegenüber verwerflich sein. Und später erklärte Bentham: „Die Frage ist nicht die: können die Tiere denken? oder können sie reden? sondern können sie leiden?“[1]) Wenn wir dennoch die Tiere nicht zur ethischen, nur die menschliche Gattung umfassenden Welt zählen, so geschieht dies aus verschiedenen Gründen.

Erstens sind die Tiere allerdings Objekte der Pflicht, nicht aber selbst Subjekte der Pflicht in demselben Sinne, wie dies die Menschen sind. Sie können also nicht als selbständige Glieder einen Platz in der ethischen Welt ausfüllen, ihr ethisches Recht kann deshalb nicht dasselbe sein, wie das des Menschen. Zweitens hat das Schicksal des Tieres wegen dessen geringerer und begrenzterer Natur keine so grofse Bedeutung wie das Schicksal eines Menschen. Und drittens kann der Schmerz, welchen Tiere fühlen, wohl kaum denselben Grad der Stärke erreichen, wie der Schmerz des Menschen[2]). Wenn der Mensch mit dem Recht des Stärkeren gegen das Tier verfährt und dasselbe als Mittel seiner Zwecke benutzt, so mufs dies durch die Bedeutung der menschlichen Zwecke im Vergleich mit dem vom Tiere gefühlten Schmerz oder Behagen gerechtfertigt werden. Dafs das Tier aber nirgends als blofses Mittel zu betrachten ist, rührt gerade von seiner Fähigkeit des Leidens her. (Vgl. VIII, 6.) Die Beweislast mufs demjenigen obliegen, welcher die Tiere anders behandelt wissen will als die Menschen.

Will man die Pflichten gegen die Tiere nicht direkt,

---

[1]) Hutcheson: System of Moral Philosophy. London 1755. I. S. 314. — Rousseau: Discours sur l'inégalité. Amsterdam 1755. S. LXII u. f. — Bentham: Principles of Morals and Legislation. XVII, 1, 4, Note. — Über Clarkes Lehre siehe Ueberweg-Heinze: Grundrifs der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. III, 1. S. 159.

[2]) Siehe Panum: Indledning til Fysiologien (Einleitung zur Physiologie). 2. Aufl. S. 7. — Meine Psychologie I, 6. — Dies gibt sogar Schopenhauer, der eifrige Tierfreund, zu. (Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 245.)

vom Wohlfahrtsprinzipe aus, begründen, so versucht man dies auf einem Umwege. Man sagt dann z. B. mit Kant, grausame Behandlung der Tiere widerstreite der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, „weil dadurch das Mitgefühl an ihren Leiden im Menschen abgestumpft und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“ [1]). Diese Betrachtung ist als untergeordnetes Motiv von Bedeutung. Das Mitgefühl mit den Tieren hat aber nicht nur die Bedeutung, eine Vorbereitung und Schule des Mitgefühls mit den Menschen zu sein, es hat ebenfalls unmittelbaren Wert, indem es einen Teil des in der Welt gefühlten Schmerzes lindert. Wer einem Vogel aus der Enge hilft, der thut eine gute That, nicht nur, weil er seine Fähigkeit des Mitfühlens mit anderen Menschen stärkt. Von rechtsphilosophischer Seite wird das Verbot der Mifshandlung von Tieren gewöhnlich durch die Rücksicht auf das menschliche Gefühl begründet, welches dadurch verderbt oder verletzt werde. Es wird hier vielmehr das Gefühl anderer Menschen als das des Handelnden selbst berücksichtigt [2]). Aber auch dies ist ein Umweg oder eine Nebenrücksicht, die nicht an die Stelle der direkten Begründung treten darf.

b. Die Wahrheitsliebe.

4. Die Liebe kann nicht nur auf einzelne bestimmte Wesen gerichtet sein, sondern auch auf Ideen, von denen man ergriffen wird, und die auf unsere Aufopferung Anspruch machen. Es kann ein Widerspruch zwischen den beiden Arten der Liebe entstehen. Es kann eine leidenschaftliche Hingebung an Ideen (wissenschaftliche, künstlerische, politische oder religiöse Ideen) geben, welche kein

---

[1]) Tugendlehre. §§ 16 u. 17.

[2]) Ihering: Der Zweck im Recht. II. S. 138 u. f. Goos: Retslære. I. S. 169. — Das Strafgesetz für das Deutsche Reich verbietet nur öffentliche oder Ärgernis erregende Mifshandlung von Tieren (§ 360); das dänische Strafgesetz verbietet „rohe Mifshandlung oder andere grausame und empörende Mifshandlung von Tieren“ (§ 297). — Dagegen hebt Löning als Zweck des Verbotes der Tierquälerei nicht nur Schutz der sittlichen Gefühle der Bevölkerung, sondern auch Schutz der Tiere selbst „gegen unnötige und deshalb unsittliche Quälereien“ hervor. Sittlichkeitspolizei. (Schönbergs Handb. d. polit. Ökonomie. II. S. 638.) Einige deutsche Staaten haben diesen Gesichtspunkt in ihr Strafgesetz aufgenommen.

Bedenken trägt, das Wohl der wirklichen, lebenden und fühlenden Wesen mit Füfsen zu treten, oder dasselbe vielleicht gar nicht beachtet. Anderseits kann der Drang, in den einzelnen, persönlichen Verhältnissen zu helfen, das Auge für die Bedeutung der allgemeinen Interessen und Bestrebungen schliefsen, von welchen alle höhere und freiere Entwickelung des menschlichen Lebens doch abhängig ist. Man hat die Ergriffenheit von allgemeinen Ideen den Allsinn genannt und dieselbe als Gegensatz der Humanität als der Sorge für jede einzelne menschliche Existenz aufgestellt[1]).

Das Bedürfnis des Glückes, des Friedens und des Trostes der einzelnen Menschen ist das Erste und stets das Wichtigste. Aller Fortschritt läfst sich schliefslich ja nur danach ermessen, ob dieses Bedürfnis jetzt besser und in gröfserem Umfange befriedigt wird als vorher. Der Allsinn oder, wie wir diesen hier nennen wollen, die Wahrheitsliebe, verliert darum jedoch ihre Bedeutung nicht. Die Wahrheit bezeichnet ja nichts anderes als den Zusammenhang des Daseins, soweit wir denselben fassen können. In diesen Zusammenhang können und sollen wir uns hineinleben; thun wir dies nicht, so bauen wir auf Sand. Was die oben genannten Ideen uns zeigen, ist ja weiter nichts, als dafs wir unter umfassenderen und anders gestalteten Verhältnissen leben, als wir uns gedacht hatten.

Die Forderung: suche die Wahrheit! entspringt aus dem Bedürfnisse der Selbsterhaltung. Das erste Zusammentreffen des Menschen mit der Wahrheit als dem Ausdruck des festen Zusammenhangs der Dinge findet statt, wenn er zum erstenmal einsieht, dafs er zur Erreichung seiner Zwecke gewisse Mittel unumgänglich nötig hat[2]). Hier ist also noch kein Gegensatz zwischen Wahrheit und Gefühl, zwischen Theorie und Praxis, wenn der Wunsch, das Ziel sogleich zu erreichen, sich auch mit Ungeduld regt. Bei fernerer Entwickelung der Erkenntnis kann indes ein feindliches Verhältnis eintreten. Es ist nicht sicher, dafs die Resultate der Erkenntnis das Gefühl unmittelbar befriedigen. Neue

---

[1]) Gabriel Sibbern: Über die Humanität und den Allsinn (Om Humanitet og Alsind). Kopenhagen 1855. Vgl. F. C. Sibbern: Moralfilosofi. § 22.

[2]) Psychologie VI F, 3 (vgl. V D, 4).

Ideen lassen sich deshalb oft nur mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit durchführen. Um neuen Gesichtspunkten und gröſseren Horizonten Geltung zu verschaffen, muſs man vorderhand oft Verstimmtheit und Unwillen, Leiden und Streit erregen. Es geht hier ebenso, wie wenn ein Staatsmann sein Volk in einen Krieg stürzt: er weiſs, daſs er Tausenden von Menschen Schmerzen, Trauer und den Tod verursachen wird; er kann keine absolute Gewiſsheit haben, daſs er durch den Krieg das künftige Glück des Volkes sichern und steigern wird; und dennoch kann es notwendig sein, denselben zu wagen, um das Eindringen gröſseren Unglücks zu verhüten. Sogar der Stifter der Religion der Menschenliebe sagt ja: „Meinet ihr, daſs ich hergekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein; drei wider zwei und zwei wider drei.“ [1]) — Kein Wunder, daſs der Urheber eines groſsen und bitteren Streites um der Wahrheit willen sich eine Zeitlang zurückhalten läſst, wenn er bedenkt, welches Glück und welche Sicherheit des Lebens er durch die geschärften Forderungen, zu deren Aufstellung er sich verpflichtet fühlt, zerstören wird. Sein eignes Glück könnte er opfern, und vielleicht hat er nicht einmal solches zu opfern; die Leiden anderer Menschen aber sind eine Schwierigkeit, die ihn bedenklich machen kann. In Sören Kierkegaards Tagebüchern vor seinem gewaltigen Kampfe mit der gewöhnlichen Auffassung des Christentums findet sich diese Schwierigkeit auf innige und erhabene Weise geschildert [2]).

Man hat gemeint, das unbedingte Suchen der Wahrheit lasse sich nicht durch das Wohlfahrtsprinzip begründen. „Wir verdanken,“ so hat man gesagt [3]), „unseren Illusionen mehr als unserer Erkenntnis. Unsere fortwährend arbeitende Phantasie trägt wahrscheinlich mehr zu unserem Glück bei als die Vernunft, die auf dem spekulativen Gebiete hauptsächlich kritisch und zerstörend ist.“ — Hieraus ist zu erwidern, daſs die Phantasie sehr wohl thätig sein kann, ohne daſs wir uns in Illusionen verstrickten. Illusionen entstehen

---

[1]) Lukas-Evang. XII, 51—52.

[2]) Siehe mein Werk S. Kierkegaard som Filosof S. 138—140. (Deutsche Übersetzung. S. 145 f.)

[3]) Lecky: History of European Morals. I, S. 52.

erst, wenn wir Phantasiebilder mit der Wirklichkeit verwechseln. Alle Wahrheit ist zuguterletzt praktisch, ist ein Licht, das den Willen lenken soll. Könnte die Illusion ebensowohl als die Wahrheit den Willen lenken, so würde uns jedes Unterscheidungszeichen zwischen Illusion und Wahrheit fehlen. Denn das einzige Merkmal der Wahrheit, welches wir haben, ist dies, dafs wir alle Konsequenzen aus derselben herleiten, sowohl in unserem Handeln als unserem Denken auf dieselbe bauen können [1]). Die Grenze zwischen Illusion und Wahrheit läfst sich nicht ein für allemal ziehen. Es ist unserer Wissenschaft die unendliche Aufgabe gestellt: ein getreues und zusammenhängendes Bild der Welt als den konsequenten Ausdruck unserer Beobachtungen zu gestalten. Das Arbeiten an der Lösung dieser Aufgabe ist — ganz von der praktischen Ausbeute abgesehen — mit einem Gefühl der Befriedigung verbunden, welches die Freude, die sich beim Einwiegen in Illusionen fühlen läfst, weit übertreffen kann.

Die Pflicht, die Wahrheit zu suchen, entspringt aus dem psychologischen Verhältnis der Erkenntnis zum Willen. Sogar die primitivsten Willensäufserungen, z. B. der Instinkt, den man so oft seiner Sicherheit wegen gepriesen hat, können sich irren. Der Instinkt wird stets durch Empfindungen hervorgelockt, diese Empfindungen können indes eintreten, ohne dafs darum die Bedingungen einer günstigen Thätigkeit des Instinkts vorhanden wären. Das durch den Geruch der Lockspeise in die Falle gelockte Tier mufs leiden, weil der Instinkt ihm verwehrt, alle Umstände zu untersuchen. Wir sind überhaupt geneigt, unseren Vorstellungen gröfsere Gültigkeit beizulegen, als sie wirklich haben, und erst die praktischen Konsequenzen führen zur notwendigen kritischen Begrenzung. Wer die Wahrheit und Klarheit seiner Gedanken nicht überwacht, der überwacht auch nicht die Richtung, die sein Wille nimmt; und da sein Wollen nicht nur für ihn selbst, sondern auch für andere Menschen Konsequenzen herbeiführt, so kann der Mangel an Liebe zur Wahrheit Hartherzigkeit und Gleichgültigkeit für das Wohl anderer werden.

Näher betrachtet kann die Wahrheitsliebe sich in drei

---

[1]) Psychologie V D, 1, 5 (vgl. V B, 4).

Beziehungen erweisen: in der Beziehung des Gedankens zum Worte, in der Beziehung des Gedankens zur Persönlichkeit und in der Beziehung des Inhalts des Gedankens zu dessen objektiver Gültigkeit.

Das Wort mufs dem Gedanken entsprechen, wenn man seinem Gedanken überhaupt Worte verleihen will. Hierdurch wird ausgeschlossen, dafs man eines meint und ein anderes sagt. Der schwierige Punkt liegt hier, wie so häufig in der Ethik, an der pädagogischen Rücksicht, die erforderlich sein kann. Möglicherweise würde ein Wort, das den Gedanken völlig ausdrückte, kein so volles und selbständiges Verständnis herbeiführen wie ein verblümtes Wort oder ein ironischer Widerspruch. Eine solche Pädagogik entspringt gerade aus der Wahrheitsliebe. Dieser widerstreitet es nur, dafs man in Akkomodationen und Umdeutungen mit dem Gebrauch von Wörtern fortfährt, die nur dann Sinn haben, wenn hinter ihnen ganz andere Gedanken stecken, als diejenigen, welche man thatsächlich hat. Auf dem religiösen, dem politischen und dem sozialen Gebiete findet sich reichlicher Anlafs, diese Art der Wahrheitsliebe — die Wahrheitsliebe der Ehrlichkeit — im Gegensatz zu unehrenhaften Kompromissen zu zeigen.

Tiefer als diese Beziehung liegt aber die Beziehung des Gedankens zur Persönlichkeit. Es kommt hier darauf an, ob der Gedanke wirklich das Eigentum der Persönlichkeit ist. Die Wahrheit bedeutet hier die persönliche Wahrheit, die Übereinstimmung des Gedankens mit der Persönlichkeit, welche Übereinstimmung dadurch entsteht, dafs der Gedanke lebhaften Anschlufs von seiten des Zentralen der Persönlichkeit antrifft, und dafs seine Anerkennung die Frucht der Selbstthätigkeit, nicht aber die Frucht blinden, passiven Empfangens ist. Paul Möller ging sogar (in den Fragmenten über die Affektation) so weit, dafs er sagt: „Keine Lebensäufserung besitzt Wahrheit, ohne schaffende Selbstthätigkeit zu enthalten.“ Ihm besteht die Affektation darin, dafs man Gedanken in sich aufnimmt, ohne sie zu seinem Eigentum oder vielmehr zu seinem eignen Werke zu machen. Die Affektation wird aber ja doch ausgeschlossen, wo der Anschlufs selbstthätig geschieht, wenngleich sich nicht behaupten läfst, dafs die Selbstthätigkeit „schaffend“ sei. Es mufs überdies ja oft Übergangszeiten geben, wo die neuen Gedanken (diese seien nun von anderen

Menschen oder von der Persönlichkeit selbst erzeugt) noch nicht zum persönlichen Eigentum geworden sind, und es würde ungerecht sein, den Zustand während solcher gärenden und suchenden Zeiten als Affektation zu bezeichnen. Sören Kierkegaard setzte Paul Möllers fragmentarisches Denken fort, indem er die subjektive Beziehung zu den die Lebensanschauung bestimmenden Gedanken leidenschaftlich betonte. Er forderte an diesen Punkten ein Denken „mit der Herzgrube" — ein „subjektives Denken", ein „Denken in Existenz", ein Denken, das mit einem Wollen zusammenfliefsen sollte. Hierdurch hat er einen grofsen Wertmesser eingeführt: die Lebensanschauungen müssen nicht nur nach ihrem objektiven Inhalt geprüft werden, sondern namentlich danach, wie starke Wurzeln und wie feste Herrschaft sie in den Persönlichkeiten, die ihnen huldigen, errungen haben; — und umgekehrt besteht die Huldigung einer Lebensanschauung nun nicht mehr darin, dafs man sich von gewissen Gedanken oder Glaubensartikeln einwiegen läfst, sondern darin, dafs man in ihnen als der innigsten Zuflucht, die man zu finden vermag, lebt und stirbt. Und in seinem eignen Leben und Denken gab Kierkegaard selbst ein grofses Vorbild derartigen existentiellen Denkens[1]. Hierdurch hat er der Menschheit den gröfsten Dienst geleistet, den er ihr seiner Natur und seinen Lebensverhältnissen zufolge erweisen konnte: er unternahm den grofsen Versuch, die Beziehung einer überlieferten — oft auf sehr äufserliche Weise überlieferten — Lebensanschauung zu dem persönlichen Leben unserer Zeiten zu prüfen, deren Tragkraft und die Möglichkeit, ihre wirklichen Forderungen zu befriedigen, zu untersuchen. Ein in seiner Art einziges Experiment, das zur Schätzung einer Lebensanschauung vielleicht wichtigere Beiträge liefert als die meisten gelehrten Untersuchungen über deren objektiven Inhalt!

Aber auch die Gültigkeit des objektiven Inhalts der Anschauungen mufs unbefangen geprüft werden. Die subjektiven Denker, die der Beziehung der Persönlichkeit zu den Ideen so grofses Gewicht beilegen, sind gewöhnlich[2]

---

[1] Sören Kierkegaard som Filosof. (Deutsche Übersetzung. S. 25—27, 46—56. 135—151, 155.)

[2] Vgl. aufser Kierkegaard: Pascal, Rousseau, Jacobi, Carlyle. (Siehe die bezüglichen Abschnitte in meiner „Geschichte der neueren Philosophie.")

geneigt, die Bedeutung der objektiven Kritik und Untersuchung zu unterschätzen. In ihrem Eifer, die Wahrheit persönlich zu machen, vergessen sie die Pflicht, zu untersuchen, ob es nun auch wirklich die Wahrheit ist, zu der sie in Beziehung stehen. Wider ihren Willen geraten sie hierdurch leicht dazu, andere Menschen in deren gewohnheitsmäfsigem Verhalten zum Uberlieferten zu beruhigen. Sie vergessen, dafs die Selbstthätigkeit sich auch im Prüfen und Finden der Wahrheit erweisen soll. Als dritte Art der Wahrheitsliebe ist daher die intellektuelle Redlichkeit zu nennen, die einen verhindert, ohne hinlängliche Prüfung etwas als objektive Wahrheit anzunehmen und zu äufsern. Durch diese Tugend kann die Wahrheitsliebe von dem Trachten des Einzelnen, den Zusammenhang des Wortes mit dem Gedanken und den des Gedankens mit der Persönlichkeit zu bewahren, zur wissenschaftlichen Untersuchung führen. Diese Tugend hat man mit Recht „die jüngste und schwierigste aller Tugenden“ genannt. Sie konnte nicht eingeschärft werden, bevor sich bestimmte wissenschaftliche Methoden gebildet hatten, und bevor verschiedene Wahrheiten sich in ebenso viele Probleme verwandelt hatten. In ihrer schärfsten Form wurde sie von W. K. Clifford in der Abhandlung The Ethics of Belief (Contemporary Review 1877) geschildert. Er behauptet, die Meinungen oder Glaubensansichten eines Menschen seien keineswegs eine Privatsache, so dafs dieser nur zu berücksichtigen brauche, was ihn anspreche oder tröste. Die Wahrheit sei ein heiliges Erbe von Geschlecht auf Geschlecht, und jeder habe einen Beitrag dazu zu leisten. Sich selbst leichtgläubig machen, sei deswegen ein Vergehen gegen das Menschengeschlecht. Könne man nicht die Wahrheit erringen, so müsse man die Wahrscheinlichkeit prüfen, und sei man nicht selbst im stande, die Wahrheit zu prüfen, so müsse man die Autoritäten prüfen, denen man beitrete — sie nicht nur mit Bezug auf ihre Ehrlichkeit prüfen, sondern auch mit Bezug auf die Möglichkeit, dafs sie die Wahrheit gefunden hätten. Die Überlieferung verliere darum ihre Bedeutung nicht: sie müsse uns Fragen stellen und uns die Mittel geben, um deren Beantwortung zu versuchen, uns aber keine fertigen Resultate übermachen; sie müsse uns die Aufstellung neuer Fragen ermöglichen. Und gingen wir in unseren Ansichten über das von der Erfahrung Gelehrte

hinaus, so dürfe dies nur kraft der Voraussetzung geschehen, dafs das uns Unbekannte dem uns Bekannten ähnlich sei. — Man hat diese Forderungen zu streng gefunden, wenn sie an alle Menschen gerichtet werden, und hat mit Recht behauptet, der unwillkürliche Glaube und das unwillkürliche Vertrauen gingen dem Zweifel voraus, und es könne lange Erfahrung nötig sein, bevor selbständiges Zweifeln entstehen könne[1]). Doch nicht nur in betreff des kritiklosen Glaubens, den die Kirche als die höchste Tugend eingeschärft hat, sondern auch mit Bezug auf die grofse Popularisierung wissenschaftlicher Ergebnisse in erzählender und beschreibender Form ist es von grofser Bedeutung, dafs die intellektuelle Redlichkeit in der ersten Reihe der Tugenden erscheint. Sie ist die Bedingung, damit die geistige Arbeit nicht wegfalle oder unterschätzt werde. Und vorzüglich ist diese Tugend von denen zu verlangen, die in der Kirche und der Schule öffentlich lehren sollen, und zwar in weit gröfserem Umfange, als es bisher der Fall gewesen ist — denn dies verlangt die Wahrheitsliebe.

Der intellektuelle Fortschritt steht nicht nur mit Fortschritten auf allen anderen Gebieten in engem Zusammenhang, sondern er ist auch diejenige Form des Fortschrittes, die sich am leichtesten nachweisen läfst. Selbst diejenigen, welche meinen, dafs sonst kein Fortschritt geschehe, geben dies auf dem Gebiete der Erkenntnis zu. Das Gefühl und der Wille ändern und entwickeln sich langsamer, und ihr Fortgang ist grofsenteils an den Fortgang der Erkenntnis gebunden. Der einst gangbare Satz, dafs die Ideen die Welt regieren, ist nicht psychologisch richtig; das Spiel der Geschichte wird von den Gefühlen und Leidenschaften der Menschen getrieben; — die Klarheit und Wahrheit der Gedanken ist jedoch eine der allerwichtigsten Bedingungen, um die Gefühle und Leidenschaften zur gesunden Entwickelung zu bringen. —

Das Wahrheitsinteresse hat mit dem ethischen Gefühl

---

[1]) Diese Bedenklichkeiten wurden von einem Manne vorgebracht, der in der Praxis selbst eines der schönsten Beispiele der Wahrheitsliebe (sowohl der Ehrlichkeit als des Trachtens nach persönlicher Wahrheit und der intellektuellen Redlichkeit) unseres Zeitalters ist, nämlich von Christoph Schrempf. Siehe seine Rezension von Clifford in seiner Zeitschrift Die Wahrheit. Stuttgart 1894. I. S. 163 u. f.

dies gemein, daſs es uns von unserer zufälligen Individualität und unseren zufälligen Verhältnissen absehen macht, um uns mit dem Allgemeingültigen zu beschäftigen. Wer die Wahrheit nicht ertragen kann, der kann nicht über seine eigne isolierte Individualität hinwegblicken; deswegen führt die Scheu vor der Wahrheit zum Egoismus, wenn sie denn nicht von Anfang an aus diesem entspringt. Die religiöse Ethik ist oft auf verderbliche Weise thätig gewesen, indem sie den Glauben als das einzige Verdienstliche aufstellte und den Zweifel als Sünde stempelte. Sie hat nicht erblickt, daſs ein ehrliches und vernünftiges Zweifeln sowohl gesund als gut ist. Sie gerät leicht dahin, einen Preis für die Dummheit auszusetzen; denn nicht alle Einfältigkeit ist auch „heilige Einfalt". Wird dem Streben nach Wahrheit erst eine Schranke gestellt, so wird diese bald andere zur Folge haben. Coleridge, der selbst ein gläubiger Christ war, hat gesagt: „Wer damit beginnt, das Christentum mehr als die Wahrheit zu lieben, der wird später seine eigne Sekte oder Kirche mehr lieben als das Christentum und am Ende sich selbst mehr lieben als alles andere."

Es ist nicht immer der glühende Glaube, der den Zweifel als etwas Böses betrachten läſst. Heutzutage geschieht dies oft aus Furcht vor dem Unbekannten, aus Furcht, den sicheren Boden zu verlieren, wenn man die gewohnten Vorstellungen aufgeben sollte, aus Furcht vor der Mühe und Unruhe, welche das Erringen einer neuen Anschauung kostet. Demjenigen gegenüber, welcher eine Meinung nicht aufgeben kann, weil er in derselben seinen einzigen Trost, seine einzige Zuflucht findet, wird niemand den Zweifel und die Diskussion erheben. Man soll den Armen nicht seines einzigen Lammes berauben. Von hier ist aber ein groſser Sprung bis zur Ansicht, was Wahrheit sei, beruhe auf unserem Bedürfnisse und unseren Wünschen, — ein Sprung, den viele indes mit erstaunlicher Leichtigkeit unternehmen.

5. Daraus, daſs die Wahrheit immer gesucht werden soll, folgt, wie schon angedeutet, nicht, daſs sie immer gesagt werden soll. Die Wahrheitspflicht geht darauf aus, die Wahrheit zur Herrschaft zu bringen; dieser Zweck kann jedoch oft durch das Aussprechen der Wahrheit verhindert werden. Spricht man die Wahrheit zu früh aus, so handelt man wie das Kind, das eine Pflanze aus der

Erde reifst, um zu sehen, wie tief die Wurzeln eingedrungen sind. Man konstatiert, was erreicht ist — kann hierdurch aber verhindern, dafs noch mehr erreicht wird! Unberufene Wahrheitsapostel versündigen sich oft auf diese Weise. Die Pflicht, die Wahrheit zu reden, ist pädagogisch begrenzt. Die Wahrheit ist so grofs und umfassend, dafs der Mensch nur schrittweise in dieselbe eingeweiht werden kann. Derjenige Teil der Wahrheit, welchen er noch nicht fassen kann, wird oft von ihm verkannt und verachtet. Es gilt dann, die Wahrheit so zu reden, dafs dieser Rest in jedem einzelnen Falle möglichst klein wird. Und es gilt, diejenige Form zu finden, unter welcher die Wahrheit am leichtesten Gehör findet, wie auch diejenige Enthüllungsweise zu benutzen, welche deren Verständnis sichern kann. Dies gilt namentlich, wenn von ethischen „Wahrheiten“ die Rede ist. Es gibt viel unberufenes Moralisieren in der Welt, und fortwährend wird übersehen, dafs die Äufserung ethischer Urteile selbst ethisch bedingt ist, und dafs alle Wertschätzung in den Diensten eines Zweckes steht, ein Erziehungsmittel ist (siehe III, 11). Das Äufsern ethischer Urteile, wo diese nicht nötig sind, ist Barbarei oder Pharisäismus. Die indirekte Erziehung ist oft die rechte. Mitunter kann es indes in pädagogischer Beziehung gerade richtig sein, Ärgernis und Erbitterung zu erwecken und das Zeichen des Widerspruchs aufzurichten. Oft wird die Wahrheit erst nach einem leidenschaftlichen Kampfe für und wider in der rechten Weise anerkannt.

Hierdurch ist die Frage nach der Berechtigung der Notlüge wesentlich entschieden. Ebensowenig wie man verpflichtet ist, aus eignem Antrieb alles, was man denkt, zu sagen, ebensowenig ist man verpflichtet, alle Fragen zu beantworten. Den Mörder, der seinem Opfer nachspürt, oder denjenigen, welcher mir ein Geheimnis entlocken will, dessen Bewahrung meine Pflicht ist, auf falsche Spur zu leiten, dazu bin ich nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet. Dasselbe kann in vielen weniger bedeutenden Verhältnissen gelten. Wer eine Einladung ablehnt, kann nicht immer den wirklichen Grund angeben, weil der Einladende diesen nicht verstehen, oder weil er sich verletzt fühlen würde. Wir nehmen uns im täglichen Leben die Sache jedoch gewifs zu leicht in dieser Beziehung. Teils aus unzeitiger Höflichkeit, teils aus Bequemlichkeit, teils aus Mangel an Mut dehnen

wir den Gebrauch der Notlüge viel weiter aus, als notwendig und berechtigt ist.

6. Wenn wir daran festhalten, dafs die Wahrheit im Werden begriffen ist, so werden die Toleranz und die Pietät sich leicht mit der Wahrheitsliebe vereinen lassen. Wir alle befinden uns, jeder für sich, auf verschiedenen Stufen der Annäherung an die Wahrheit. Es läfst sich keine scharfe Grenzlinie ziehen zwischen einigen, welche die Wahrheit besitzen, und anderen, welche sie nicht besitzen. Die Wahrheit ist so gewaltig und mit der Wirklichkeit so innig verbunden, dafs niemand, selbst mit dem besten Willen, sich vollständig aus derselben isolieren kann. Zur Wahrheit werden wir ja gerade durch die Wirklichkeit, durch die Berührung und Wechselwirkung mit den wirklichen Verhältnissen erzogen, und niemand kann es durchaus vermeiden, dieser Erziehung teilhaft zu werden. Die Erziehung kann aber langwierig und mühselig sein, und wie weit der Einzelne gelangt, das beruht auf mancherlei Bedingungen.

Die Toleranz (um diese häfsliche Bezeichnung einer schönen Sache zu behalten) läfst sich nichts von der Wahrheit abdingen, sondern entspringt der Einsicht in die harten Entstehungsbedingungen der Erkenntnis. Wer den Schlufs zieht: „es kann nur eine einzige Wahrheit geben; wenn ich dulde, dafs andere meinen und lehren, was meiner Überzeugung widerspricht, so gestehe ich ein, dafs das, was ich glaube, vielleicht nicht die Wahrheit ist!“, der wird als Verfolger enden. Dieses Gedankenganges wegen schlug die alte Kirche schon früh den Weg der Ketzerverfolgung ein[1]). Man kann sehr wohl von einer Wahrheit völlig überzeugt sein und dennoch einsehen, weshalb andere sie nicht annehmen. Und sieht man nicht die Ursache ein, weshalb andere dieselbe nicht annehmen, so wird man die rechte Weise nicht finden können, die anderen zu überzeugen. Wenn

---

[1]) Siehe schon den zweiten Brief Johannis 10—11: „So jemand zu euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause, und grüfset ihn auch nicht. Denn wer ihn grüfset, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke.“ — Im 2. Jahrhundert durften rechtgläubige Christen nicht mit den in den Bann Erklärten und mit Ketzern reden (Lecky: History of European Morals I, S. 451). — Gregor von Nazianz erklärte (im 4. Jahrhundert), man könne Ketzern nicht die Erlaubnis geben, sich zu versammeln, ohne die Wahrheit ihrer Lehre einzugestehen. (Barbeyrac: Traité de la Morale des

man dieser Ursache nachforscht, wird man zuletzt über das Gebiet des Denkens hinaus geraten. Man wird dann finden, dafs es Gefühle gibt, welche die Entwickelung der klaren Erkenntnis zu hindern vermögen, aber auch, dafs es Gefühle gibt, die bis zu einem gewissen Grade von der Entwickelung der Erkenntnis unabhängig bestehen können. Gerade die wichtigsten Gefühle — die Menschenliebe, das Gewissen u. s. w. — lassen sich mit den am meisten verschiedenen theoretischen und religiösen Ansichten vereinen. Was der Freidenker als sinnloses Dogma betrachtet, ist dem Gläubigen ein unentbehrlicher Gedanke, die Äufserung eines Gefühlsbedürfnisses, welches der ernstliche Freidenker auf seine Weise vielleicht ebenfalls kennt, obgleich es sich bei ihm unter anderer Gestalt Luft verschafft. Wenn man das hinter der Erkenntnis liegende Gefühlsleben aufsucht, wird man das Gemeinschaftliche finden und einer Sympathie den Weg bahnen, die vorher als etwas Unmögliches erscheinen konnte. Wenn die Toleranz etwas mehr ist, als gleichgültige Passivität, so stützt sie sich auf den Glauben, dafs in allen ein menschlicher Kern enthalten ist, auf einen Glauben, der mit der Liebe eins ist.

Wie die Toleranz das Gefühl gegen andere ist, welche gleichzeitig mit uns, aber in einem anderen Lager für die Wahrheit kämpfen, so knüpft die Pietät ein Band zwischen uns und den Vertretern der Vergangenheit. Wir stehen in einem Pietätsverhältnisse zu dem, was uns eine Autorität gewesen ist, und was uns in einer Schule erzogen hat, die wir ohne Bitterkeit verliefsen. Von dessen Bedeutung haben wir ein Verständnis, das derjenige nicht haben kann, der als Fremder kommt und als Aufsenstehender schaut. Wir verhalten uns zu dieser Vergangenheit wie zu unserer eignen; auch wenn wir mit derselben gebrochen haben, geben wir sie doch nicht gänzlich preis, solange wir die Kontinuität unserer Entwickelung bewahren. Ähnlicherweise ist die Pietät dasjenige Gefühl, in welchem die Kontinuität der Gattung fortlebt; sie verknüpft die wechselnden Generationen miteinander. Oft fällt es gerade der nächsten

---

Pères. S. 170.) — Im 17. Jahrhundert scheuten viele eifrige Lutheraner die Reformierten dermafsen, dafs sie nicht mit solchen zu Tische sitzen oder unter einem Dache wohnen wollten. (Gass: Die Lehre vom Gewissen. S. 164.)

Generation schwer, dieses Band zu bewahren. Das 18. Jahrhundert hatte keine grofse Pietät für das Mittelalter; diese trat erst (und zwar übermäfsig) mit der Romantik des 19. Jahrhunderts auf, welche ihrerseits keine grofse Pietät für das 18. Jahrhundert hegte; und unsere, der Romantik feindselige Zeit, fühlt wieder mehr Pietät für das 18. Jahrhundert. — Pietät läfst sich sowohl für einzelne Personen, als für eine ganze Richtung oder ein ganzes Geschlecht fühlen. Wer in seiner Beziehung zu den Autoritäten, deren Herrschaft er sich entzogen hat, noch nicht so weit gekommen ist, dafs er deren historische Bedeutung erkennen und mit derselben sympathisieren kann, der ist noch nicht frei, sondern noch von seinem Gegensatz zur Vergangenheit abhängig. Die Pietät ist das wahrhaft historische Gefühl. Alles, was von Wert gewesen ist, lebt ein fortgesetztes Leben in derselben. Sie ist eine der wichtigsten Formen, unter welchen der Einzelne sich in die Gattung hineinlebt.

SOZIALE ETHIK.



XIII.

EINLEITUNG UND EINTEILUNG.

1. Die soziale Ethik unterscheidet sich von der Soziologie (der Kulturgeschichte) ähnlicherweise, wie die individuelle Ethik sich von der Psychologie unterscheidet. Während die Psychologie die menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensäufserungen als rein naturgeschichtliche Erscheinungen untersucht und nur das Verständnis ihres Ursprungs und ihrer Entwickelung bezweckt, ist es Sache der individuellen Ethik, dieselben nach ihrem Verhältnisse zum Ideale des individuellen Lebens zu schätzen. Und während die Soziologie das Leben der menschlichen Gesellschaft in seinen jezeitigen verschiedenen Formen bei den verschiedenen Völkern studiert und diese Formen auf dieselbe Weise betrachtet wie die Naturforschung die Naturerscheinungen, so will die soziale Ethik dieselben nach ihrem Verhältnisse zum Ideale des menschlichen Gesellschaftslebens schätzen. Die Ethik benutzt überall das Gegebene als Ausgangspunkt neuer Entwickelung, und wenn sie eine Wertschätzung dessen, was sich in der Gesellschaft regt, anstellt, so geschieht dies, weil eine solche Wertschätzung auf den künftigen Gang der Entwickelung bestimmenden Einflufs ausübt. Wie weit dieser Einflufs sich erstrecken mag, das kann nur die Erfahrung lehren. Sobald wir schätzen, wird die Möglichkeit vorausgesetzt, ändernd eingreifen zu können. Dies gilt nicht nur der Ethik, sondern jeder praktischen Wissenschaft. Wenn die allgemeine Rechtslehre nicht nur untersucht, welche Verhältnisse rechtlich geordnet sind, sondern auch, welche Verhältnisse sich

hierzu eignen, so liegt darin ein Ideal, das zu seiner Verwirklichung eines langen Kampfes bedürfen möchte. Die Nationalökonomie untersucht nicht blofs die faktische Produktion und Verteilung, sondern sie kritisiert diese auch, sofern sie nicht mit den Bedingungen eines glücklichen und gesunden Lebens der Gesellschaft übereinstimmen. Sowohl die Rechtslehre als die Nationalökonomie führt auf die Ethik als allgemeine Grundlage zurück. (Vgl. III, 1. 14.) —

Wie alle Charaktereigenschaften und alle Willensakte, welche die individuelle Ethik verlangt, psychologisch möglich sein müssen, so mufs auch jede von der sozialen Ethik verlangte gesellschaftliche Organisation soziologisch (historisch) möglich sein. Indes kann ein ethisches Ideal, auch wenn es sich erst nach langen Zeiten oder vielleicht sogar niemals verwirklichen läfst, durch die der menschlichen Gesinnung und den menschlichen Kräften gegebene Richtung von grofser Bedeutung sein, wenn nur phantastische Überspanntheit und Verkennung der wirklichen Verhältnisse ferngehalten werden. Die neuen Entwickelungsmöglichkeiten werden oft nur von demjenigen entdeckt, dessen Blick nicht an das augenblicklich Gegebene gefesselt ist, sondern sich über dasselbe zu erheben vermag. Ein wichtiger Wendepunkt ist da, wo das bewufste Aufstellen der Zwecke das blinde instinktive Handeln ablöst. Dieser Wendepunkt wird vermittelst historischer Entwickelung erreicht, und die hierdurch ermöglichte bewufste Wertschätzung wirkt wieder auf die fortgesetzte Entwickelung zurück.

2. Von einer doppelten Seite betrachtet, erhält alle Ethik, vorzüglich alle soziale Ethik, einen historischen Charakter. Schon vorher (III, 13) wurde hervorgehoben, dafs die schätzende Subjektivität stets von einer zu verschiedenen Zeiten verschiedenen psychologischen Grundlage ausgeht. Hier sehen wir nun aber, dafs auch der Stoff, die Objekte, die von der ethischen Wertschätzung und der ethischen Thätigkeit betroffen und behandelt werden, zu verschiedenen Zeiten verschiedene Eigenschaften darbieten. Von der nämlichen Grundlage aus wird man nun also zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes Ergebnis erhalten. Was auf der einen Entwickelungsstufe möglich, ist dies auf einer anderen nicht. Von dem allgemeinen Wohlfahrtsprinzip aus läfst sich keine Ordnung des Staates oder der Familie konstruieren, die ohne weiteres überall eingeführt

werden könnte. Jede beliebige gesellschaftliche Organisation setzt voraus, dafs denjenigen, welche Mitglieder der Gesellschaft sein sollen, gewisse äufsere und innere Bedingungen gegeben sind. Auf kahlem Boden läfst sich kein sozialer Bau errichten. Wie die Geschichte genugsam zeigt, ist es leichter, alte Institutionen umzustürzen und neue „einzuführen" als die Anlagen und Triebe der menschlichen Natur, die den alten Institutionen Lebenskraft gaben, zu ändern. Auf dem geistigen und sozialen Gebiete haben wir immerfort alte Schläuche für den neuen Wein, und dieser wird immer nach denselben schmecken. Oft mufs der neue Wein die alten Lederschläuche sprengen, ehe diese durch neue ersetzt werden können.

Nachdem man die historische Relativität, die also notwendigerweise jedem Ergebnisse der Ethik ihr Gepräge mitteilt, erst erblickt hatte, wurde sie oft übertrieben und mifsverstanden. Sie bedeutet gar nicht, dafs alles gleich gut oder gleich schlecht sei. Sie bedeutet, dafs dasjenige, was unter gewissen bestimmten Verhältnissen gut sein soll, diesen Verhältnissen entsprechen mufs. Die ethischen Ideale werden zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auf verschiedene Weise individualisiert; und weit entfernt, dafs dies ihrem Wesen widerstreiten sollte, würde ein Ideal, das sich nicht individualisieren liefse, leere Phantasterei sein. Die ethischen Ideale tragen aber vielmehr den Charakter allgemeiner Tendenzen und Richtungen als den Charakter von Formeln, die sich ohne weiteres unter allen beliebigen Verhältnissen anwenden liefsen. Wir kommen nie über das fortwährende Streben hinaus. Die Relativität bedeutet gerade, dafs nur eine fortwährende Annäherung möglich ist. (Vgl. III, 12; IV, 3—4 und VII, 3.) Hierbei ist nicht zu übersehen, dafs die Ideale selbst während der fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung Veränderungen erleiden können, indem sowohl neue Möglichkeiten als neue Forderungen und — neue Schranken entdeckt werden [1]).

3. Der ethische Entwickelungsprozefs ist teils ein Humanisierungsprozefs, teils ein Emanzipationsprozefs. — Auf den niederen Entwickelungsstufen herrschen die tierischen Instinkte, an welche die Erhaltung des Individuums und der

[1]) Vgl. über die geschichtliche Relativität: The law of relativity in Ethics (Journal of Ethics I) p. 34—37.

Gattung geknüpft ist. Und die Thätigkeit dieser Instinkte hört nicht auf, wenn sich ideelle und sympathische Gefühle entwickeln. Sie sind sogar so ungestümer Natur, dafs die höheren und sanfteren Gefühle ihnen gegenüber oft ohnmächtig sind. Es gilt dann, die anfangs von den tierischen Instinkten beanspruchte Energie auf die ideellen, menschlicheren Gefühle zu übertragen. Die strenge Askese ist hier ein revolutionäres Prinzip, indem sie ohne weiteres die Tötung dieser Instinkte verlangt. Erst während eines langsamen Entwickelungslaufes lassen sich die Instinkte unter dem Einflusse der Lebensverhältnisse, welcher bewufstes Anspannen des Willens keineswegs überflüssig macht, besänftigen und veredeln. Aufser diesem Humanisierungsprozesse, mittels dessen wir allmählich aus Tieren zu Menschen geworden sind und werden, geht auch ein fortwährender Emanzipationsprozefs vor, mittels dessen wir allmählich freie Menschen werden. Körperlicher und geistiger Zwang ist den niederen Stufen ethischer und sozialer Entwickelung charakteristisch. Das Autoritätsverhältnis in seinen strengeren oder milderen Formen hat die Herrschaft. Auch dieses läfst sich nicht plötzlich abschaffen, wie das 18. Jahrhundert in seinem revolutionären Eifer meinte. Durch den erziehenden Einflufs der Autorität und durch die freie Wahl der Autoritäten als Mittelglieder geht die Entwickelung der selbständigen Persönlichkeit vor.

Jedes Individuum, jede Generation und jedes Volk befindet sich in einem gewissen Stadium dieses Entwickelungsprozesses (in dessen doppelter Form), und alle Institutionen, Sitten und Lebensformen werden dessen Gepräge tragen, wie man die Sache auch betrachten möge. Das Entscheidende beruht darauf, welche Institutionen und Lebensformen sich der vorhandenen Kräfte und Triebe am besten bedienen können, indem sie zugleich die Entwickelung einem höheren Stadium entgegenführen.

4. Auf einem absolut individualistischen Standpunkt ist die Entstehung der Gesellschaft nur durch Vereinigung der Individuen erklärlich. Durch die mehr oder weniger bewufsten Gedanken und Gefühle der Individuen erklärt man dann auch die Art und Form des sozialen Lebens. Man setzt voraus, dafs es vor dem Entstehen der Gesellschaft selbständige Individuen gegeben habe. Jedes Individuum

trifft aber faktisch eine Gesellschaft an, innerhalb deren es sich entwickelt, und erst nachdem die Entwickelung des Individuums durch die Verhältnisse und Traditionen dieser gegebenen Gesellschaft ihr bestimmtes Gepräge erhalten hat, kann das Individuum selbst wieder bestimmend auf die Gesellschaft zurückwirken. Ehe es sich dessen klar bewufst wird, lebt und wirkt, denkt und fühlt es als ein Glied der Gesellschaft. Das Unwillkürliche geht stets dem Willkürlichen voraus. Der Wille wird einer durch den unbewufsten Einflufs der gesellschaftlichen Verhältnisse bedingten Erziehung untergeben, die gewifs ebenso wichtig ist als die durch bewufstes Eingreifen und Einwirken stattfindende Erziehung.

Auch dies gehört zu den psychologischen und ethischen Wahrheiten, die schon Aristoteles mit klarem Blick erfafste. Sein Gedankengang ist ungefähr folgender[1]: Eigenschaften (z. B. ethische Tugenden) entstehen dadurch, dafs man die entsprechenden Handlungen ausführt. Wenn wir an Bauwerken arbeiten, werden wir tüchtige Baumeister, und wenn wir die Gerechtigkeit üben, werden wir gerecht. Was wir bewufst mit Geschicklichkeit ausführen sollen, das müssen wir vorher unbewufst einüben. Es ist deshalb von grofser Bedeutung, ob die soziale Ordnung gleich von vornherein den jungen Menschen auf die rechte Spur leitet, ihn in der rechten Richtung zur Thätigkeit führt. Die ethische Bedeutung der sozialen Ordnung beruht darauf, welche Gewohnheiten sie den Einzelnen beibringt. — Wir werden im Folgenden häufigen Gebrauch von dem Satze machen: dafs das unbewufste Einüben dem bewufsten Ausüben vorangeht, und der Kürze wegen nennen wir denselben das Aristotelische Prinzip.

Ein nicht minder wichtiges psychologisches Gesetz, das von Bedeutung wird, um zu verstehen, wie der Einzelne sich in die Gesellschaft hineinlebt, ist dieses, dafs das anfangs mit Bewufstsein Ausgeübte später unbewufst ausgeübt werden, in Gewohnheit oder Instinkt übergehen oder, wie man es ausgedrückt hat, sekundär automatisch werden kann. Und mit diesem Gesetze verwandt ist das Gesetz der Motivverschiebung, infolge dessen das anfangs aus einem Motive Ausgeübte später aus

[1] Eth. Nic. II, 1.

einem ganz anderen Motive ausgeübt werden kann, indem das ursprüngliche Mittel zum Zweck geworden ist. Bildlich läfst dies sich dadurch ausdrücken, dafs das Interesse des Individuums sich verschoben hat. (Vgl. I, 4.) Da es nun nicht gesagt ist, dafs das ursprüngliche Motiv gänzlich verschwindet, kann sich mit der Verschiebung eine Verschmelzung verbinden, eine Art chemischer Verbindung verschiedener Motive, wodurch ein neues Motiv, ein neues Gefühl entsteht, dessen Eigenschaften sich nicht aus den vorigen Gefühlen, aus denen es entstanden ist, unmittelbar ableiten lassen. Mittels dieser psychologischen Gesetze[1]) wird es verständlich, dafs die sozialen Lebensinteressen dem Individuum unmittelbar als die höchsten erscheinen und der zentrale Gesichtspunkt werden können, zu dem es bei seinem Wertschätzen und in seinem Lebensplan schliefslich wieder zurückkehrt. Ein derartiger Standpunkt ist der, den wir hier zur Grundlage unserer systematischen Wertschätzung erwählt haben. (Vgl. III, 9—13.) Nur auf einem solchen Standpunkte folgt es von selbst, dafs die soziale Ethik die individuelle umfafst. Der Prozefs, mittels dessen dieser Standpunkt entsteht, ist nun eben für die soziale Ethik von grofsem Interesse, da es natürlich eine Hauptaufgabe der letzteren sein mufs, die Grundlage zu schützen, von welcher ihre eigne prinzipielle Stellung abhängig ist.

Endlich zeigt die Erfahrung, dafs aus den unwillkürlichen oder willkürlichen, eigennützigen oder aufopfernden Handlungen der Einzelnen weit mehr und oft ganz andere Wirkungen entspringen, als von den Handelnden vorausgesehen waren oder sich voraussehen liefsen, geschweige denn, dafs sie beabsichtigt waren. Aus der Wechselwirkung der individuellen Interessen und Leidenschaften können

---

[1]) Vgl. über diese Gesetze meine Psychologie VI B, 2 d; C, 2 und 5; E, 4—5 (kfr. II, 6 d; V B, 1). — Das Gesetz der Motivverschiebung wurde namentlich von Spinoza, Hartley und James Mill nachgewiesen, die Erscheinung der Verschmelzung von Hartley und F. C. Sibbern (Geschichte der neueren Philosophie I. S. 364; 504 u. f. — II. S. 414—416. — Psychologie. S. 222; 330). — In der jüngsten Zeit operieren Ihering (Zweck im Recht. I. S. 37—54; II, S. 115—117) und Wundt (Ethik. S. 231 u. a. anderen Orten) mit dem Gesetze der Motivverschiebung, als wäre dies ein ganz neues Prinzip. Was Wundt die Heterogonie der Zwecke nennt, umfafst sowohl die Motivverschiebung als die objektive Wertverschiebung.

Resultate von bleibender und umfassender Bedeutung entspringen. Ein Beispiel bietet die Entwickelung des Humanitätsgefühls nach Alexanders Eroberungszügen dar. Die (potentiellen oder aktuellen) Werte, die im Laufe der menschlichen Entwickelung erzeugt werden, beruhen grofsenteils auf dieser objektiven Wertverschiebung (wie man sie zum Unterschied von der Motivverschiebung als der subjektiven Wertverschiebung nennen könnte). In der genialen Einleitung zur Philosophie der Geschichte hat Hegel diese Erscheinung nachgewiesen, dafs in der Weltgeschichte mittels der Handlungen der Menschen etwas anderes erfolgt aufser dem, was sie beabsichtigen und erreichen, ja überhaupt wissen und wollen. Er nennt es eine List der Vernunft, „dafs sie die Leidenschaften für sich wirken läfst": „Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen." Die Resultate, die somit durch die bewufste Arbeit der Menschen realisiert werden, betreffen die Ethik doch nur, insofern sie wirklich den Namen von Werten verdienen und als solche zum Willen und Gefühl in Beziehung treten (III, 1 und 14). Erstreckt man die Betrachtung so weit, dafs die letzten Resultate, die Endziele aller menschlichen Entwickelung über alles hinaus liegen sollen, was möglicherweise der Zweck menschlichen Wollens werden und dem menschlichen Gefühl als wertvoll dastehen könnte, so hat man die Grenze der Ethik überschritten und ist zur Philosophie der Geschichte und der Religionsphilosophie (oder, wenn man so will, zur Metaphysik) übergegangen. Es ist dann ein transcendentes, alle Erfahrung überschreitendes Resultat, das als Endziel der menschlichen Entwickelung erscheint. In dieser Richtung geht Hegels und in neuerer Zeit Wundts Auffassung; letzterer gibt jedoch zu, dafs jenes transcendente Endziel uns weder bekannt sei, noch bekannt werden könne. Auch wenn man das Gebiet der Ethik nicht verlassen und die Regionen des spekulativen Denkens nicht betreten will, enthält das Gesetz der Wertverschiebung aber einen Gedanken von grofser Bedeutung, vorzüglich einer kurzsichtigen und engbrüstigen Auffassung des Wohlfahrtsprinzipes gegenüber.

Bei der Motivverschiebung ist der Zusammenhang des Alten mit dem Neuen ein engerer als bei der objektiven Wertverschiebung. Dort ist es eine Handlungsweise oder

Lebensordnung, die im wesentlichen bleibt, wie sie war, aber aus neuen Gründen festgehalten und anerkannt wird; hier entsteht aber eine ganz neue Handlungsweise oder Lebensordnung, und die Gründe, die sie wertvoll machen, können auch solche sein, die vorher gar nicht bekannt waren. Das soziale Resultat, das Alexanders Eroberungen durch den Umsturz der nationalen Schranken am östlichen Mittelmeer hervorbrachten, konnte vom klassisch-griechischen Standpunkte nicht allein nicht vorausgesehen, sondern auch nicht anerkannt werden. Es ist den beiden Arten der Verschiebung gemeinschaftlich, dafs die Anerkennung der neuen Werte nicht mit Notwendigkeit die Anerkennung ihrer Entstehungsweise bewirkt. Die Anerkennung der Bedeutung des Privateigentums führt nicht die Anerkennung der Weise mit sich, wie sich das Privateigentum geschichtlich entwickelt hat, und das Humanitätsgefühl braucht nicht zur unbedingten Bewunderung für Alexanders Eroberungslust zu führen. Es kann hier ein scharfer Gegensatz zwischen der ethischen und der historischen Betrachtungsweise entstehen. Die Lösung dieses Streites ist darin zu suchen, dafs die ethische Wertschätzung ihrer Natur zufolge auf die Zukunft, auf das, was geschehen soll, gerichtet ist. Sie betrachtet das Leben auf der nun einmal thatsächlich hervorgebrachten Grundlage. Nach grofsen Revolutionen des Erdballs, die zu Senkungen und Hebungen der Erdschichten geführt haben, breitet sich die Tier- und Pflanzenwelt über das neue Erdreich aus, wie zerrissen und gänzlich umgestaltet es auch sein mag. Es steht nicht in der Gewalt des Lebens, die Revolution rückgängig zu machen (selbst wenn vielleicht viel Herrliches zu Grunde gegangen ist); das Leben vermag aber mittels seiner stillen Macht auf den Trümmern der alten Welt eine neue hervorzubringen, — wenn nur die Lebenskeime die Katastrophe überwunden haben. Hiermit analog ist das Verhältnis des ethischen Lebens zu den geschichtlichen Wertprozessen aufzufassen.

Die Motivverschiebung spricht wohl zunächst zu gunsten der konservativen, die objektive Wertverschiebung zu gunsten revolutionären Auffassung, indem jene die Möglichkeit neuer der Gründe für die Anerkennung des Alten, diese aber die Möglichkeit zeigt, dafs das plötzlich auftretende Neue auch neue Schätzungsmotive finden wird.

Gemeinschaftlich ist es dem Aristotelischen Prinzip und

den beiden Formen der Verschiebung, dafs die bewufste Anerkennung erst hinterher kommt. Hierdurch werden jeder absolut apriorischen Ethik enge Grenzen gesteckt. Und zugleich führen alle drei Prozesse eine entscheidende Schwierigkeit für eine Verhandlung unter Standpunkten mit sich, deren einer vor, der andere hinter einer oder mehreren der beschriebenen Metamorphosen zurückliegt. (Vgl. Kap. III.)

5. Man hat oft gemeint, in der Analogie der Gesellschaft mit einem Organismus eine Anleitung zum Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gesellschaft zu finden. Unter verschiedenen Formen wird diese Analogie von Platon, Hobbes und Spencer durchgeführt und angewandt. Die Gesellschaft wird dann als ein grofser Mensch oder als Organismus betrachtet, dessen verschiedene Organe oder Zellen die einzelnen Individuen wären. Mit Hilfe dieser Analogie werden sich auch, wie vorzüglich die Soziologie Spencers erweist, viele interessante Betrachtungen anstellen lassen. Dieselbe hat indes ihre bestimmte Grenze, bei welcher wir hier ein wenig verweilen werden[1]), da das Verhältnis der individuellen zur sozialen Ethik hierdurch näher beleuchtet wird. (Vgl. III, 17 und VIII.)

Die einzelnen Elemente des Organismus haben kein Bewufstsein, und ein solches ist nur mit den nervösen Zentralorganen verknüpft. Diese Zentralisation tritt um so mehr hervor, je höher der Organismus steht. Der Zustand und die Thätigkeit der einzelnen Zellen oder Organe werden schliefslich nach ihrem Einflufs auf den Zustand dieser Zentralorgane geschätzt, der im Bewufstsein als Lust oder als Schmerz auftritt. Indem es sich sagen läfst, dafs die zentralen Teile den gesamten Organismus repräsentieren, werden also alle Zellen und Organe untergeordnete Mittel für die Wohlfahrt des ganzen Organismus. — In der Gesellschaft dagegen sind es gerade die Elemente, die einzelnen Glieder, die das Vermögen des Lust- und Schmerzgefühls besitzen; dieses Vermögen ist nicht auf ein Zentrum beschränkt. Nur eine phantastische Mystik kann der Gesellschaft als einer Totalität, von den einzelnen Individuen abgesehen, ein Bewufstsein beilegen. Die Wohlfahrt der Ge-

---

[1]) Diese wurde übrigens schon von Spencer in den: Principles of Sociology (I, S. 478 f.) hervorgehoben.

sellschaft ist die Wohlfahrt der einzelnen Individuen. Die Gesellschaft ist eine Verbindung persönlicher Wesen, ist aber selbst kein persönliches Wesen.

Nur dem Schein nach steht diese Betrachtung mit der Unterordnung der individuellen Ethik unter die soziale in Widerspruch (VIII). Obgleich die Gesellschaft und die Gattung aus Individuen bestehen und an jedem gegebenen Orte uns nur vermittelst gewisser bestimmter Individuen entgegentreten, haben die Begriffe „Gesellschaft“ und „Gattung“ doch die grofse Bedeutung, dafs sie dem einzelnen Individuum gegenüber den Inbegriff aller Individuen repräsentieren (indem das einzelne Individuum selbst als eines der vielen miteinbegriffen wird). Die Begriffe der Gesellschaft und der Gattung haben, wie früher (VIII, 4) bemerkt, die ethische Bedeutung, dafs sie teils auf das Unüberschauliche der zu berücksichtigenden Lebensinteressen, teils auf die Notwendigkeit hindeuten, Möglichkeiten, potentielle Werte zu beschaffen und nicht bei dem stehen zu bleiben, was nur, und vielleicht nur auf kurze Zeit, aktuellen Wert besitzt. Sie ermöglichen also den umfassendsten Gesichtspunkt einer Schätzung des Wollens und Handelns des einzelnen Individuums. Sie verlangen, dafs das Wollen und Handeln des Individuums nicht nur von dessen eignem Standpunkte, sondern auch von einem höheren aus betrachtet werde, so wie Kopernikus verlangte, man müsse die Erde nicht nur von ihrem eignen Standpunkte betrachten, wo alles sich um dieselbe drehe, sondern auch vom Standpunkte der Sonne, von welchem es sich zeige, dafs die Erde an der Bewegung teilnehme.

6. Die höchste Idee der sozialen Ethik ist die Idee von einem Reiche der Humanität, von einer Gesellschaft harmonisch und reich entwickelter Persönlichkeiten. Eine solche Gesellschaft ist um so vollkommener, je eigentümlicher und selbständiger jede einzelne Persönlichkeit ist, und je inniger und fester die einzelnen Persönlichkeiten miteinander verbunden sind, — je mehr also sowohl der Mannigfaltigkeit als der Einheit ihr Recht widerfährt. (Vgl. III, 10.) Diese Idee entspringt aus dem Wohlfahrtsprinzipe. Denn die gröfste Wohlfahrt mufs dort vorhanden sein, wo jedes einzelne Individuum sich auf selbständige Weise entwickelt und hierdurch zugleich sowohl bewufst als unbewufst Anderen zu einer ähnlichen Entwickelung aus ihrem Standpunkte

verhilft. Die Haupttugenden der individuellen Ethik: die Gerechtigkeit, die Selbstbehauptung und die Hingebung, entspringen unmittelbar hieraus. Und nicht nur wird hierdurch die Entwickelung des Charakters der Einzelnen und ihre gegenseitige Harmonie ermöglicht, sondern auch die Erzeugung von Resultaten, welche die Einzelnen, jeder für sich, nicht würden erreichen können, und welche doch für die Gesamtentwickelung der Gattung von Bedeutung sind. Die Ordnung der Gesellschaft und die Werke der Kultur sind dergleichen Resultate. Sie werden nur dadurch verständlich, dafs — kraft des Aristotelischen Prinzips, der Motivverschiebung und der Wertverschiebung (4) — aus der Arbeit der Individuen mehr und anderes herauskommen kann, als diese sich in ihrer Philosophie träumen liefsen.

Die Idee von einem Reiche der Humanität wird durch einfache Kombination des Begriffes der Gesellschaft mit dem Begriffe der Wohlfahrt gebildet. Die spezielleren Formen des ethischen Lebens der Gesellschaft lassen sich indes nicht aus derselben herleiten. Wir können diese Idee als Mafsstab der Schätzung gebrauchen; da die Möglichkeiten der Entwickelung aber auf den verschiedenen Stufen verschieden sind, werden auch die Forderungen im einzelnen sehr verschieden werden können. Die verschiedenen Stufen menschlicher Entwickelung unterscheiden sich, was das gesellschaftliche Leben betrifft, nicht zum wenigsten dadurch, dafs auf niedrigeren Stufen unter verschiedenen Arten von Gesellschaften nur geringer Unterschied zu finden ist; hier, wie auf anderen Gebieten, ist den höheren Stufen namentlich die Differenzierung charakteristisch.

7. Die verschiedenen Arten der Gesellschaft, unter die man auf höheren Entwickelungsstufen sondern kann, unterscheiden sich voneinander teils durch die Beschaffenheit der Kräfte, welche die Individuen der Gesellschaft verbinden, teils durch die Zwecke, welche in der Gesellschaft erstrebt werden, teils durch den gröfseren oder kleineren Kreis von Individuen, welche die Gesellschaft umfafst.

In der Familie ist das Verbindende die instinktive Sympathie. In dem Verhältnisse zwischen Mutter und Kind, dem Kern der Familie, zeigt diese sich am deutlichsten und am stärksten. Hier werden die Menschen durch die Bande des Blutes miteinander verknüpft. Aber auch andere Motive

als die elementaren sympathischen Instinkte wirken in der Familie auf deren verschiedenen Entwickelungsstufen. Auf primitiven Entwickelungsstufen werden Frauen und Kinder vorwiegend als Eigentum der Männer betrachtet und sind deren Herrschaft unterworfen; und in sofern erinnert die primitive Familie an den Staat. Sie erinnert an die Kirche, insofern sie ihren Kultus hat und den Geistern der Vorfahren Opfer darbringt. Und sie ist überhaupt eine Gesellschaft zur Förderung der Kultur, insofern sie nicht nur für physische Pflege und Erhaltung, sondern auch für die Entwickelung der Fähigkeiten und Geschicklichkeiten Sorge trägt. Auch auf höheren Entwickelungsstufen ist die Familie nicht nur die stete Nährquelle sympathischer Gefühle, sondern auch die erste Macht, die den Menschen in die Kultur einführt und das Bewufstsein einer festen sozialen Ordnung erweckt.

Eine andere Art der Gesellschaft entsteht, wenn gemeinschaftliche oder allenfalls verbundene Interessen und Zwecke die Menschen vereinen. Der eine erreicht seine Zwecke oft erst dadurch, dafs er dem andern die seinigen erreichen hilft. So ist das Verhältnis zwischen Verkäufer und Käufer, bei allem Umtausch. Dem Angebot des einen entspricht der Begehr des anderen; der eine hat zu viel, was der andere zu wenig hat und deshalb wünscht. Hier ergänzen die Individuen sich also gegenseitig. Ihre Interessen sind verbunden, obgleich sonst kein näheres und innerlicheres Verhältnis des Verständnisses und der Sympathie zwischen ihnen stattzufinden braucht. — Oft sind aber die Zwecke gemeinschaftlich und nur durch vereinte Kräfte zu erreichen. Die Sicherheit z. B. ist ein gemeinschaftliches Gut, welches durch Vereinigung erreicht wird. — Gemeinsame Arbeit, vermittelst eines oder mehrerer dieser Motive, erzeugt (kraft des in 4 Bemerkten) allmählich ein Gefühl der Gemeinsamkeit, einen Gemeingeist, der zur uninteressierten Sympathie werden kann, wenngleich von vornherein der Egoismus die Individuen antrieb, Verkehr mit anderen zu suchen. Der durch gegenseitiges Ergänzen oder Gemeinschaftlichkeit der Interessen begründete Verkehr kann auf diese Weise erziehend wirken. Es ist von grofser Wichtigkeit, dafs schon die äufseren Lebensverhältnisse verbindend wirken. — Es sind jedoch nicht die egoistischen Zwecke allein, die auf diese Weise Verkehr und Gesellschaften gründen können. Dies

thun auch solche Zwecke, die an dem egoistischen Kampf ums Dasein nicht unmittelbar mitbethätigt sind. Wissenschaft und Kunst, Religion und Menschenliebe setzen die Menschen in gemeinsame Bewegung und sammeln sie um gemeinsame, nichtselbstische Zwecke. — In beiden Fällen, sowohl wo von Anfang an der Kampf für die Selbsterhaltung die Einzelnen zusammenführt, als auch wo ideelle Interessen das Bindemittel sind, kann ein Gefühl der Brüderlichkeit entstehen, das teils durch den persönlichen Anschlufs, teils nur durch das Bewufstsein bestimmt wird, in den Diensten derselben grofsen Zwecke zu stehen. — Diese Art der Gesellschaft, deren verbindende Kraft also in den Zwecken liegt, und die weder von elementaren sympathischen Instinkten noch durch äufseren Zwang beherrscht wird, können wir die freie Kulturgesellschaft nennen. Ihre Grenzen sind nicht so eng wie die der Familie; ja, sie erstrecken sich viel weiter, so weit, wie die Kultur überall gepflegt wird, und dies heifst wieder, dafs sie schliefslich mit den Grenzen der menschlichen Gattung zusammengehen.

Endlich gibt es eine Gesellschaft, die sich von den beiden obengenannten dadurch unterscheidet, dafs sie sich nicht nur auf natürliche Sympathie oder auf die verbindende Kraft der Interessen, sondern in letzter Instanz auch auf angewandte Gewalt und auf Zwang gründet. Was die Zwecke betrifft, hat der Staat grofse Ähnlichkeit mit der Familie und der freien Kulturgesellschaft oder kann jedenfalls diese Ähnlichkeit haben. Er will seinen Mitgliedern nicht nur das Leben erhalten und sichern, sondern auch für deren Fortschritt in der Kultur, der ideellen sowohl als der materiellen, thätig sein. Überall, wo er wirkt, steht aber die Gewalt im Hintergrunde. Das im Staate geltende Recht gibt den Inbegriff der für die Anwendung der Gewalt festgestellten Regeln. Auch in der Familie und der freien Kulturgesellschaft können wir von einem Rechte reden, wenn wir hierunter die Sitten und Gebräuche verstehen, wie sie sich während des Laufes der Entwickelung unvermerkt ausgebildet haben und uns unwillkürlich bewegen, neue Verhältnisse und Fälle ähnlicherweise wie vorhergehende derselben Art zu behandeln. Historisch finden wir wohl schwerlich eine Familie oder eine Kulturgesellschaft, die nicht irgend einem äufseren Zwange unterworfen wäre, und anderseits betrachtet der Staat es als eine seiner wichtigsten

Aufgaben, die Kultur und die Familie zu schützen. Die drei Arten der Gesellschaft lassen sich überhaupt nicht gänzlich auseinanderhalten, sie bezeichnen nur verschiedene Ansichten von der menschlichen Gesellschaft. Der Staat hat allerdings die Gewalt als letztes Argument, aber auch nur als letztes. Er sucht sich die Kräfte, die in der Familie und der Kulturgesellschaft walten, zu nutze zu machen; ebendeshalb ist es ihm nicht gleichgültig, wie diese sich entwickeln, und seine eigne Existenz wird um so fester begründet, je weniger die blofse Gewalt alleinherrschend wird. — Dem Umfange nach unterscheidet sich der Staat sowohl von der Familie als von der freien Kulturgesellschaft: er ist gröfser als jene, aber kleiner als diese. Eine grofse Familie könnte ein kleiner Staat genannt werden. Es ist gesagt worden, eine Familie sei ein Staat, wenn sie sich nur durch Krieg bezwingen lasse[1]). Hierin liegt, dafs das dem Staate Eigentümliche die Gewalt ist, und dafs diese vorzüglich gegen äufsere Feinde zur Verwendung kommt. Und hierin liegt zugleich der Unterschied zwischen dem Staat und der Kulturgesellschaft. Der Staat setzt ein Volk voraus, eine Gruppe von Menschen, die sich anderen Gruppen gegenüber als eine Einheit fühlen. Die Kulturgesellschaft dagegen kann sich über alle derartigen Gruppen ausbreiten und diese durch harmonierende oder gemeinschaftliche Zwecke verbinden, wenngleich sie nicht alle von einer Gewalt umspannt werden. —

Diese drei Formen des gesellschaftlichen Lebens werden wir jetzt betrachten mit besonderer Rücksichtnahme auf ihre ethische Bedeutung und auf den Geist und die Richtung, in welcher ihre fernere Entwickelung vor sich gehen mufs, wenn wir den im Vorhergehenden aufgestellten Mafsstab anwenden.

---

[1]) Thomas Hobbes: Leviathan. Kap. 20.

A. DIE FAMILIE.

XIV.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER FAMILIE.[1]

1. Nichts gibt ein besseres Beispiel, wie die Natur dem von der Ethik Geforderten oder Gebilligten den Weg bahnen und die Grundlage bilden kann, als der Umstand, dafs die innigste und vollkommenste aller menschlichen Gesellschaften ihr Entstehen einigen der stärksten Instinkte der menschlichen Natur verdankt. Das Reich der Humanität, das höchste Ideal der Ethik, hat nicht nur seinen ersten Anfang und seine stete Quelle in dem Familienverhältnisse, sondern ist auch, wenn das Familienleben seine höchste Form erreicht hat, auf solche Weise in diesem verwirklicht, wie es sich von keiner anderen Form der Gesellschaft nachweisen läfst. Die Entwickelung aller anderen Formen der Gesellschaft wird nach dem Grad ermessen, in welchem sie an die Innigkeit und Stärke des Familienverhältnisses erinnert. Das Reich der Humanität würde seine Vollendung erlangt haben, wenn eine allgemeine Brüderlichkeit alle vereinte; und um ein inniges Verhältnis zwischen Herrn und Diener, Meister und Lehrling, Obrigkeit und Unterthanen zu bezeichnen, hat man den treffendsten Ausdruck an dem Verhältnisse der Eltern zu den Kindern.

Von mehreren verschiedenen Seiten wird sich die grofse ethische Bedeutung des Familienverhältnisses nachweisen lassen.

2. An anderen Gesellschaften nimmt der Mensch nur mit einem Teil seines Wesens teil, in der Familie kann er

aber für alle Seiten seiner Natur Nahrung finden. Nur hier lebt er eigentlich als ganzer Mensch. Die primitivsten Instinkte und die ideellsten Gefühle finden hier ihre Befriedigung. Die Gemeinsamkeit des Lebens erstreckt sich von den reinen Naturinstinkten, bei deren Thätigkeit es oft scheinen kann, als diene das Individuum dem Willen der Gattung zum Leben als bloſses Mittel, durch alle materiellen und geistigen Gebiete hindurch, oder kann sich jedenfalls so weit erstrecken. Alle Interessen können in der Familie ihre erste Pflege finden. Die Familie ist eine kleine Welt, die alle Kräfte in Thätigkeit setzt. Hiermit hängt es wieder zusammen, daſs die Familie mehr als irgend eine andere Gesellschaft die Selbständigkeit der Persönlichkeiten mit deren inniger Verbindung vereint (oder vereinen kann). Eben weil die Familie keine spezielle Gesellschaft, sondern eine allgemeine Lebensgenossenschaft ist, kann sich die gröſste Eigentümlichkeit der einzelnen Glieder frei rühren und dennoch Verständnis und Sympathie antreffen. In anderen Gesellschaften müssen tiefergehende Selbständigkeit und Eigentümlichkeit sich mehr oder weniger verbergen oder auch andere Menschen in gröſserer Entfernung halten. In der Familie können der vollständigen Lebensgenossenschaft wegen auch die scheinbar wunderlichen und paradoxen Eigenschaften Sympathie finden, weil sie im Zusammenhang mit dem ganzen Naturell des Individuums aufgefaſst und verstanden werden. Die Fremdheit ist aufgehoben. Es gibt deshalb in keinem anderen Verhältnis eine solche Ruhe und Stärke wie in diesem.

In dem Familienverhältnisse wird nicht nur mit vollem Bewuſstsein gelebt, sondern es machen sich auch eine Menge unbewuſster oder halb bewuſster Einflüsse unablässig geltend. In den anderen gesellschaftlichen Verhältnissen spielen bewuſste Beobachtung und Reflexion, bewuſstes Entschlieſsen und Handeln eine weit gröſsere Rolle. Es werden auf angespannte Aufmerksamkeit und selbstbewuſstes Auftreten Ansprüche gemacht. Im Familienleben ist das Unwillkürliche und Unbewuſste aber in weit höherem Grade vorherrschend. Durch unzählige Einwirkungen, Erinnerungen und Stimmungen wächst das Gefühl für das Heim bis zu solcher Höhe an, daſs es als Affekt auftreten kann, wenn es angegriffen wird. Von den an Heim und Familie geknüpften Gefühlen gilt es in noch höherem Grade als von

anderen, dafs sie durch kleine Zuwächse, die sich erst, wenn sie sich summieren, im Bewufstsein geltend machen, genährt und vermehrt werden. Das Gefühlsleben erhält hierdurch eine Festigkeit, die ihm abgeht, wenn es als eine Reihe heftig auflodernder, aber ebenso schnell wieder verschwindender Affekte auftritt[1]).

Schliefslich verbindet die Familie verschiedene Generationen durch die Bande der Natur. Sie baut die Brücke zwischen der Vergangenheit und der Zukunft der Gattung. Sie ermöglicht ein Verständnis, wo dies zwischen Fernerstehenden unmöglich sein würde. Der Streit des Alten mit dem Neuen kann in der Familie durch die tiefer liegende Sympathie, welche hier das erste Wort führt, gedämpft werden.

3. Man könnte den Einwurf wider die Familie erheben, sie sei eine gar zu enge Gesellschaft, sie konzentriere das Gefühl und das Interesse auf einen kleinen Kreis, so dafs alles, was sich aufserhalb dieses befinde, gleichgültig werde. Es könne sich ein Familienegoismus ausbilden, der allerdings weiteren Umfangs als der rein individuelle Egoismus, nicht weniger aber als dieser der Entwickelung der allgemeinen Menschenliebe hinderlich sei. Hierauf ist zu erwidern, dafs die Sympathie sich erst in engen Kreisen entwickeln mufs, ehe sie sich über weite Kreise ausbreiten kann. Diejenigen Gefühle, welche sich innerhalb der Familie entwickeln und hier beständig genährt werden, geben uns die ersten und stärksten Mittel, um den individuellen Egoismus zu dämpfen und zu erziehen. Die allgemeine Menschenliebe ist nur die Erweiterung eines innerhalb der Famile entstandenen Gefühls, eine Erweiterung, die nicht immer ohne Widerstand vorgeht, die aber doch stets voraussetzt, dafs der Anfang schon in engen Verhältnissen gemacht ist. Ein Widerspruch zwischen der Familienliebe und der allgemeinen Menschenliebe ist daher keine Notwendigkeit. Und hierzu kommt (vgl. XII, 1), dafs die Stärke und der Umfang der Sympathie oft in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen. Wird der Umfang erweitert, so wird die Stärke dies leicht entgelten müssen. Die wenigsten Menschen sind (jedenfalls schon jetzt) im stande, ferne und weite Verhältnisse mit solcher Innigkeit und Kraft zu umfassen, wie näherliegende

[1]) Psychologie III, 7; VI E, 4—5.

und engere. Wenn es also nicht über die Stärke der Gefühle ausgehen soll, so mufs es enge Kreise geben, in welchen dieselben gedeihen können. — Die Familie ist hier Zweck und Mittel zugleich. Sie gewährt dem Bedürfnisse der Einzelnen die höchste Befriedigung, und sie ist ein Heim für Kräfte, die für die ganze Gattung von Bedeutung werden. Je mehr Heime es gibt, um so mehr Herde hat das Feuer, welches das Leben der Gattung unterhält. —

Ein anderer Einwurf wider die Familie ist der, dafs sie wegen ihrer Begrenzung und wegen ihres auf Überlieferung und Wiederholung begründeten Lebens leicht zum Stillstand, zur Einförmigkeit und Stumpfheit führe. Hierdurch verhindere sie oft, dafs der Einzelne sich nach allen Seiten seines Wesens ausbilde, was gerade einer der Vorzüge des Familienlebens sein sollte. Die vielseitige Entfaltung werde gehemmt durch den engen Inhalt und durch die eigentümliche Scheu, seinen Nächsten gegenüber in Wort und That unvorbehalten aufzutreten. Deswegen sei es verständlich, dafs viele Individuen in ihrem Heim geringer geschätzt würden als aufserhalb desselben, obschon das Umgekehrte natürlicher wäre. — Diese Bedenklichkeiten rühren jedoch nur von der Isolierung des Heims oder der Familie der Kulturgesellschaft und dem Staate gegenüber her. Aus diesen gröfseren Welten kommen die frischen Strömungen, welche die dumpfe Luft zu vertreiben vermögen, die wegen der Isolierung des Heims in dessen Mauern entstehen kann.

Gänzlich sind die Schwierigkeiten nur dann zu überwinden, wenn die Familie ihre höchste Form erreicht hat. Die Wirklichkeit steht hier, wie überall, dem Ideale weit nach. Sie bietet jedoch Annäherungen, welche ferner entwickelt werden können. — Zur näheren Beleuchtung der hier entstehenden Fragen werden wir erst die Ehe, darauf die Stellung und die Verhältnisse der Frau und schliefslich das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern betrachten.

---

1. DIE EHE.

XV.

SOZIOLOGISCHE DATEN.

1. Auf den niedersten uns bekannten Stufen trägt die Verbindung der beiden Geschlechter den Charakter eines Macht- und Zwangsverhältnisses, in welchem der schwächere Teil nur als Mittel dient, um die Lust des anderen Teils zu befriedigen, und für letzteren Sklavenarbeit verrichten mufs. Einige neuere Autoren (Bachofen, Mc Lennan, Lubbock) haben gemeint, es habe ursprünglich vollständige Paarungsfreiheit der beiden Geschlechter (Promiscuität, allgemeiner Hetärismus) geherrscht, so dafs jede Frau jedem Manne angehörte, der sich ihrer auf einen Augenblick habe bemächtigen können. Dies ist doch gewifs eine Übertreibung der grofsen Freiheit, die bei wilden Völkern auf der ganzen Erde im geschlechtlichen Verhältnisse stattfindet. Vollständiger Hetärismus hat wohl schwerlich jemals die Herrschaft geführt. Auch da, wo das beständige Wechseln geschlechtlicher Verbindungen nicht durch Sitten oder Gesetze verhindert wäre, würde individuelle Vorliebe sowohl als Lust zum Eigentum und zur Macht dahin führen, dafs die Verbindungen keine rein augenblicklichen würden[1]). Die Frau ward nämlich nicht nur als ein Mittel betrachtet, den geschlechtlichen Instinkt zu befriedigen; sie war zugleich die erste Sklavin und erhielt deswegen einen Wert, welcher bewirkte, dafs keine vollständige Freiheit gestattet werden konnte. Es läfst sich nicht beweisen, dafs alle anderen

[1]) Vgl. Spencer: Principles of Sociology. I, S. 662 f.

Formen der Ehe sich aus einem ursprünglichen Hetärismus entwickelt hätten, wenn man auch überall auf der Erde grofse Annäherungen an diesen findet[1]). Da die Monogamie auch bei Tieren gefunden wird, ist es uns an und für sich nicht verwehrt, zu meinen, dieselbe könne auch bei Menschen auf einer rein primitiven Stufe gefunden werden, und dies ist denn auch der Fall. Wie anziehend es auch scheinen könnte, so läfst sich doch kein zusammenhängender Entwickelungsgang nachweisen, der vom Hetärismus als der niedrigsten Stufe durch die Polygamie — teils die Polygynie, teils die Polyandrie, teils die Gruppenehe, in welcher mehrere Männer mehrere gemeinsame Frauen haben — hindurch zur Monogamie führte. Die Entwickelung ist bei verschiedenen Stämmen gewifs sehr verschiedenen Charakters gewesen. Die Ordnung der Ehe hängt überall mit so vielen anderen sozialen Verhältnissen zusammen, dafs sich ein durchaus deutlicher und einfacher Entwickelungsgang wohl schwerlich nachweisen läfst. Es läfst sich indes nachweisen, dafs ein Umstand wesentlichen und notwendigen Einflufs ausgeübt hat, der Umstand nämlich, in welchem Grade das Recht der individuellen Persönlichkeit gefühlt und anerkannt wurde. Diesem Recht hat sowohl der sinnliche Trieb als der Trieb des Herrschens weichen müssen. Dieses hat bewirkt, dafs die Monogamie im Verlaufe der Entwickelung immer mehr als die höchste und wahre Form der Verbindung zwischen Mann und Frau anerkannt wurde.

Auch wenn sich Zeiten und Orte nachweisen liefsen, wo die Horde oder der Stamm in gemeinschaftlichem Besitz der Frauen und Kinder, wie alles anderen Eigentums, gewesen wäre, müfste diese Gemeinschaftlichkeit doch allmählich aufgehört haben, als der Einzelne seine Selbständigkeit zu fühlen begann. Das Bedürfnis, etwas für sich selbst zu besitzen, mufste sich auch auf diesem Gebiete äufsern. Anfangs ist dies ein rein selbstisches Bedürfnis, das nur von seiten der Stärkeren, d. h. der Männer, zur Äufserung oder

---

[1]) Dafs die Beweise für einen ursprünglichen Hetärismus oder eine ursprüngliche Promiscuität unhaltbar sind, ist von mehreren Seiten nachgewiesen worden, namentlich von C. N. Starcke (Die primitive Familie. Leipzig 1888) und Edward Westermarck (The History of Human Marriage. I. Helsingfors 1889. — II. London 1891). Vgl. meine Rezension über Starckes Werk im „Tilskueren“ 1888.

allenfalls zur Anerkennung gelangt. Die Polygynie kommt deshalb häufiger vor und hält sich länger als die Polyandrie und die Gruppenehe. Die Monogamie ist ebenfalls oft nur eine Folge des Bedürfnisses nach ausschliefslichem Eigentume, nur beschränkt dieses Bedürfnis aus irgend einem nicht leicht nachweisbaren Grunde sein Gebiet. Das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau hat hier noch vorwiegend den Charakter eines Zwangsverhältnisses. Es wird vielleicht sogar durch Gewaltthätigkeit, durch Raub oder Kauf gestiftet. Der Kauf gibt im Vergleich mit der Gewaltthätigkeit und dem Raube einen Fortschritt an; denn hierdurch tritt es deutlich hervor, dafs die Frau einen ökonomischen Wert hat, und sie wird geschont, wie jede andere kostbare Ware. Und selbst wo der Kauf nicht mehr stattfindet, werden die Gatten (besonders die Frau) oft ohne freie Wahl weggegeben; die Ehe wird nicht als Sache der beiden Individuen betrachtet, sondern als Sache der beiden Familien, welche, durch die Ehegatten miteinander verbunden, durch deren Kinder fortgepflanzt werden, und deren Eigentum auf diese vererbt. Die Ehe ist hier kein persönlicher Bund, sondern ein Bündnis mehrerer Geschlechter[1]), ein „Gentilbündnis". In alten Tagen war nicht das persönliche Verhältnis zwischen Mann und Frau, sondern die Begründung eines neuen Hausstandes der Hauptzweck der Ehe[2]). Dafs der Ehebruch früher so streng bestraft wurde, hängt damit zusammen, dafs die Frau als Eigentum der Sippe oder des Mannes betrachtet ward[3]). — Erst wenn die beiden Individuen einander aus freiem Antrieb und aus freiem Ent-

---

[1]) Vgl. mit Bezug auf die nördlichen Länder: R. Keyser: Efterladte Skrifter (Hinterlassene Schriften). II. Kristiania 1867. S. 306. — Michel de Montaigne (Essais III, 5) äufsert sich (am Schlusse des 16. Jahrh.) folgendermafsen über die Ehe: „On ne se marie pas pour soy, quoy qu'on die; on se marie autant, ou plus, pour sa postérité, pour sa famille; l'usage et l'interest du mariage touche nostre race, bien loing pardelà nous: pourtant me playt cette façon qu'on le conduise plutost par main tierce que par les propres." — Diese Auffassung ist auch in anderen Kreisen als den adeligen zu finden, selbst noch heutzutage.

[2]) Leist: Alt-arisches Jus civile. I. Jena 1892. S. 154. 166.

[3]) A. H. Post: Die Grundlage des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte. Oldenburg 1884. S. 374 f. — Fustel de Coulanges: La cité antique. 4. éd. S. 109.

schlufs wählen, erst dann haben wir die höchste Form der Ehe: die freie Monogamie.

2. In vielen Menschen entsteht ein gewisser Schwindel, wenn sie zum erstenmal die grofsen Verschiedenheiten in der Ordnung der ehelichen Verhältnisse gewahren, die zu verschiedenen Zeiten auf der ganzen Erde stattfinden. Es scheint, als führten Zufälligkeiten die Herrschaft, und als könnte das eine ebenso gut sein wie das andere; jedenfalls scheint das, was einmal verwirklicht wurde, schon hierdurch eine gewisse Autorität für sich zu erhalten. Wenn z. B. der Hetärismus oder doch allenfalls eine Annäherung an den Hetärismus allgemein gewesen ist, wäre es dann nicht denkbar, dafs wir wieder zu demselben zurückkehrten? Hierauf antworten wir, dafs die Musterkarte der verschiedenen Ordnungen der Ehe, welche die Soziologie uns zeigt, allerdings sehr bunt ist; dafs sich aber doch, wie schon angedeutet, ein deutlicher Zusammenhang der Entwickelung der freien Monogamie mit der Anerkennung der Bedeutung der individuellen Persönlichkeit finden läfst. Dieser Zusammenhang wird im folgenden Kapitel näher nachgewiesen werden. Die Soziologie kann der Ethik wertvolle Fingerzeige geben, ist aber nicht absolut bestimmend für dieselbe. Auch wenn man einen Entwickelungsgang nachweisen könnte, der mit dem Hetärismus anfinge und mit der freien Monogamie endete, würde der Ethik noch die Aufgabe übrig bleiben, den Wert dieser Monogamie durch das Wohlfahrtsprinzip nachzuweisen. Die geschichtliche Entwickelung könnte ja sehr wohl in verderblicher Richtung geführt haben, so dafs die Ethik eine Veränderung verlangen müfste, wie schwer eine solche sich auch durchführen liefse. Nicht alles, was wirklich, ist darum auch vernünftig.

Das wirkliche Verhältnis ist nun doch dieses, dafs die freie Monogamie allerdings in den höchst zivilisierten Ländern offiziell als die einzig rechte Form der Ehe anerkannt ist, dafs die anderen Formen hiermit aber nicht aus dem Leben verschwunden sind. Der Hetärismus macht sich um uns umher breit, wenn er auch gezwungen wird, im Dunkel zu bleiben. Und bei einem grofsen Teile der Bevölkerung hält er sich nicht einmal im Dunkel, sondern entfaltet sich frei und unwillkürlich. Die niedrigsten Formen geschlechtlicher Verbindung treten stets aufs neue wieder hervor, ebenso wie die niedrigsten Tierformen bestehen bleiben können,

selbst nachdem sich schon längst höhere Typen entwickelt haben. Was als „sittliche Laxheit“ [1]) bezeichnet wird, sind sehr häufig alte, noch nicht verschwundene Lebensformen. Indes begegnen die Natur und die Überzivilisation sich hier auf sonderbare Weise. Der noch immer blühende Hetärismus hat seine Ursache nicht allein in den Trieben der frischen, unbändigen Natur, die noch nicht besänftigt und zur Harmonie gebracht sind. Er hat seine Ursache auch teilweise in einer einseitigen Ausbildung und Verfeinerung einiger Geistesfähigkeiten auf Kosten des ganzen Charakters. Hohe intellektuelle und ästhetische Kultur kann mit grofser Laxheit in geschlechtlicher Beziehung vereint sein. Man hat seine (vielleicht) ernsten Interessen auf anderen Gebieten und verhält sich auf dem geschlechtlichen Gebiete wesentlich geniefsend und spielend, ohne dessen ethische Bedeutung zum Gegenstand ernsten Besinnens zu machen. Einseitige intellektuelle und ästhetische Kultur hat überdies nicht selten eine blasierte und raffinierte Gesinnung zur Folge, wie auch einen Sinn für das Pikante, der seine Nahrung vorzüglich auf dem geschlechtlichen Gebiete findet. Auch zwei andere entgegengesetzte Motive können sich begegnen: die bittere Not und die überströmende Lebenskraft. Die Not bewegt dazu, sich hinzugeben, und das Bedürfnis des Geniefsens bewegt zur Benutzung derer, die gezwungen sind, sich als Mittel zur Befriedigung eines augenblicklichen Gelüstes zu verkaufen. — Aus höchst verschiedenen Ursachen kann fortwährend die Isolierung des Geschlechtstriebes von den anderen Elementen der menschlichen Persönlichkeit entstehen, die den Stachel des sexuellen Problems bildet. Dieses ist mit dem ganzen Kulturproblem und mit dem ganzen sozialen Problem eng verwoben und läfst sich nur im Zusammenhang mit diesen allseitig behandeln.

---

[1]) Hafström: Om Sädelighedsforholdene i det danske Folk (Die Sittlichkeitsverhältnisse des dänischen Volks). Kopenhagen 1888. S. 67.

XVI.

DIE FREIE MONOGAMIE.

1. Eine Gemeinschaft menschlicher Persönlichkeiten kann nur dann vollkommen sein, wenn keiner der Teilnehmer anderen als blofses Mittel dient, und wenn kein Teil des Wesens des einzelnen Teilnehmers einseitig hervorgezogen oder beiseite geschoben wird. Alle polygamen Formen der Ehe widerstreiten diesem Prinzip. In der Polygamie teilt sich ein Mann unter mehrere Frauen, oder eine Frau unter mehrere Männer. Es kann dann keine völlige Hingebung an eine einzelne Person stattfinden; das Verhältnis ist stets ein geteiltes, und es tritt keine vollständige Verbindung der Persönlichkeiten ein. Einerseits zerstückelt man sich, anderseits begnügt man sich mit einem Bruchstücke. „In einer Polygamie," sagt Kant (Rechtslehre § 26), „gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Teil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur blofsen Sache." Die vielen dienen dem einen (oder der einen), oder der (oder die) eine den vielen als Mittel. Und dies bringt wieder mit sich, dafs innerhalb der einzelnen Persönlichkeit eine Sonderung dessen eintritt, was ungeteilt zusammenwirken sollte. Wenn das Liebesgefühl mehr ist als tierische Brunst, sind ein physisches und ein ideelles Element zugleich untrennbar thätig, und die Hingebung umfafst die ganze Person. (Vgl. XI, 10.) In der Polygamie mufs aber das rein physische Element notwendigerweise besonders hervorgezogen werden. Das Bruchstück des eignen Ich, das man vielen geben kann, ist hier nur das rein physische Element. Als rein physisches Verhältnis, als rein tierischer

Akt hat das geschlechtliche Verhältnis auch nur physische Grenzen. Die physische Seite des geschlechtlichen Verhältnisses ist die am wenigsten individualisierte; je mehr dieselbe hervorgehoben wird, um so mehr verschwindet die Verschiedenheit der Objekte; und umgekehrt, auf je mehr verschiedene Objekte der geschlechtliche Instinkt sich richtet, um so mehr mufs dessen physische Seite die vorherrschende werden. Das Geschlechtsleben der Fliegen ist ein leicht zugängliches Beispiel. Die rein physische Verbindung ist nur momentan, und die durch dieselbe herbeigeführte Unterbrechung des gegenseitigen Kampfes ums Dasein dauert oft nur so lange wie der Paarungsaugenblick. Bei einigen Spinnenarten erwacht die Raubtiernatur sogleich nach der Paarung wieder, so dafs Männchen und Weibchen sich gegenseitig nur als mögliche Beute betrachten. Es zeigt sich hier, wie isoliert und momentan der Geschlechtsinstinkt auftreten kann. In dem eigentlichen Liebesgefühl dagegen äufsert sich aufser dem elementaren Instinkte das Bild des anderen Individuums in dessen Eigentümlichkeit und die innige Freude an demselben. Der Instinkt wirkt nicht als eine durchaus blinde Macht, sondern öffnet den Blick für die Natur des anderen Individuums und bahnt daher einer Hingebung, die höher steht als die blofs physische Verbindung, den Weg. Die ethische Bedeutung des Geschlechtsinstinktes wird auf höheren Stufen die sein, dafs persönliche Eigentümlichkeiten entdeckt und geschätzt werden, die sonst unbeachtet bleiben würden. Es wird eine Aufmerksamkeit erweckt, die mit der Gewalt einer Naturkraft wirkt. Die Innigkeit der Verbindung beruht dann nicht nur darauf, dafs der Selbsterhaltungstrieb der Gattung ein Individuum mit einem Individuum des anderen Geschlechts verknüpft, sondern auch darauf, dafs Eigenschaften und Lebensäufserungen, die nur in andauernder Lebensgenossenschaft auftreten können, ihren Einflufs üben. Nicht nur die Liebe, sondern auch die Treue ist ein Organ, um geistige Entdeckungen zu machen.

Nur die Monogamie kann deswegen die Form geschlechtlicher Verbindung selbständiger Persönlichkeiten sein, die, jede nach ihrer ganzen Natur, nicht um ein einziges isoliertes Bedürfnis zu befriedigen, in das Verhältnis eintreten.

2. Es gehört mit zur persönlichen Hingebung, dafs sie nicht nur die Persönlichkeit in deren ganzen Umfang ein-

schliefst, sondern auch das ganze Leben beider Teile, so lange dieses dauern mag, umfafst. Ein Gefühl, das nicht an seine eigne Dauer glaubt, ist kein echtes Gefühl. Es wäre unnatürlich, dafs, wenn das Gefühl für ein anderes Individuum aufs heftigste erregt ist, eine Reservation gemacht werden und ein ausdrückliches Bewufstsein vorhanden sein sollte, das Ganze werde nur eine gewisse Zeit lang gelten. Ist das Gefühl echt, so wird eine solche Möglichkeit nicht im Denken auftreten können. Weil das Gefühl an seine eigne Fortdauer glaubt und glauben mufs, braucht es darum allerdings nicht fortzudauern. Das Superlativische ist dem Wesen des Gefühls eigen; wenn dasselbe stark ist, so sind Begrenzung und Vergleich ausgeschlossen. Sollte das Gefühl sich aber, obgleich man den Glauben an dessen ewige Fortdauer hat, dennoch als vergänglich erweisen, so würde es doch die Zeit seiner Dauer nicht recht ausfüllen können, wäre es nicht mit dem Glauben an seine Fortdauer verbunden. Illusionen sind häufig; ein Verhältnis aber, welches mit dem ausdrücklichen Bewufstsein oder wohl sogar mit der Berechnung gestiftet wird, man könne sich stets von demselben lossagen, ein solches Verhältnis ist als Regel nicht nur ein Betrug gegen den anderen Teil, sondern es kann auch schwerlich ein volles und ganzes Verhältnis werden.

Ein persönliches Wesen läfst sich nicht in losgerissene und wechselnde Augenblicke zerstückeln. Persönlichkeit ist nur dann vorhanden, wenn eine innere Einheit und ein innerer Zusammenhang die einzelnen Augenblicke durchdringt, und wenn der feste Kern von gewissen bestimmten Gefühlen gebildet wird. Ein persönliches Wesen läfst sich aber auch nicht in einem einzelnen Augenblick erschöpfen. Dasselbe umschliefst einen solchen Reichtum, dafs es, wenn wirkliche Sympathie vorhanden ist, ein ganzes Leben hindurch genug zu entdecken gibt. Es ist eine grofse Illusion, wenn man meint, eine Reihe wechselnder geschlechtlicher Verbindungen könne der Menschenkenntnis und der menschlichen Entwickelung reichen Stoff darbieten[1]). Augenblick-

[1]) In diesem Falle müfste eine von Hieronymus erwähnte Römerin es bis zu einem hohen Grade der Menschenkenntnis gebracht haben: in ihrer dreiundzwanzigsten Ehe war sie die einundzwanzigste Frau ihres Mannes.

liche Verbindungen führen nicht ins innerste Heiligtum hinein; dieses erschliefst sich nur der beständigen, treuen Sympathie.

Was man mit einem oft mifsbrauchten Wort die Lehre von „der freien Liebe“ nennt, ist ein Versuch, die Unbeständigkeit in System zu setzen und als ein wesentliches Moment des Liebesgefühls zu proklamieren. Der Franzose Fourier, ein sozialistischer Autor, verlangt in der idealen Gesellschaft Raum für alle möglichen Arten geschlechtlicher Verbindungen, von den rein augenblicklichen an durch verschiedene Grade der Festigkeit hindurch bis zu den lebenslänglichen: und unter den zu befriedigenden menschlichen Bedürfnissen nennt er ausdrücklich das Bedürfnis der Abwechselung, „die Schmetterlingsneigung“ (passion papillonne). Einen ähnlichen Gedankengang findet man beim anonymen Verfasser der „Elements of Social Science“. Wenn letzterer den Begriff der Selbstbeherrschung doch nicht abgeschafft wissen will und behauptet, der Geschlechtsinstinkt müsse so befriedigt werden, dafs er keinem anderen Menschen Schaden zufüge, so verlangt er, dafs die augenblicklichen Antriebe umfassenderen Rücksichten unterzuordnen seien, was dem zur Lehre von der freien Liebe führenden Gedankengange widerstreitet. Denn die Leidenschaft ist absolutistisch, und ihre Alleinherrschaft wird aufgehoben, wenn sich andere Gefühle, z. B. das Mitgefühl, neben derselben geltend machten. Es läfst sich wohl kaum bestreiten, dafs das sexuelle Bedürfnis, wenn sich ein lebhaftes Mitgefühl mit anderen Wesen regt, bevor dieses Bedürfnis sich in seiner vollen Kraft einstellt, eine bedeutende Metamorphose erleiden wird. Ein wesentlicher Teil von dessen Stärke beruht auf der Isolierung. — Übrigens mufs man, um letztgenanntem Autor nicht ungerecht zu sein, wohl beachten, dafs er unter der Ehe die unauflösliche Ehe versteht. Wo sich die Möglichkeit der Scheidung ziemlich leicht darbietet, wie z. B. in Deutschland, da ist — seiner Meinung nach — die Ehe faktisch abgeschafft [1]). Man sieht, wie leicht das Ganze ein Streit um Wörter wird. Viele der Angriffe, die, namentlich von Ästhetikern, auf die Ehe ganz im allgemeinen gerichtet werden, sind gewifs nur Reminiscenzen

---

[1]) Elements of Social Science. By a Doctor of Medicine. 13th ed. London 1875. S. 371.

aus französischen und englischen Schriftstellern, welche wider die unauflösliche oder nur aus ganz einzelnen Gründen auflösbare Ehe polemisieren, zu verdanken.

Die Unbeständigkeit, die mitunter als ein wesentliches Moment des Verhältnisses zwischen Mann und Weib betrachtet wird, mufs unvermeidlich Schmerzen und Unglück verursachen, solange sie nicht zur Natur aller Menschen gehört, und — dies mufs hinzugefügt werden — solange das Bedürfnis der Abwechselung nicht (wegen einer merkwürdigen harmonia praestabilita) bei beiden Teilen zugleich eintritt. Ein dänischer Autor [1], der das Verhältnis zwischen Mann und Weib mit grofser Tüchtigkeit und Ernstlichkeit von einem rein psychologischen und ethischen Standpunkt aus untersuchte, hat dargelegt, dafs solange es aufser den polygamen Naturen, denen die Unbeständigkeit und der Wechsel als zum Wesen des Liebesgefühls gehörend dasteht, auch monogame Naturen gibt, die sich keine wahre Liebe ohne Beständigkeit und Treue denken können, so lange wird auch das Bedürfnis der Abwechselung, auf welches die Verfechter der freien Liebe so grofsen Nachdruck legen, sich nicht befriedigen lassen, ohne anderen Menschen Schmerz und Kummer zu verursachen. Es wird oft so gehen, wie es in Daudets „Sappho" einem Liebespaare ergeht. Das Verhältnis wird mit dem Hintergedanken gestiftet, dafs es nur eine Zeitlang dauern werde; das junge Mädchen fafst das Verhältnis aber als ein ernstliches auf und stirbt bei eintretender Trennung: On meurt donc quelquefois de ces ruptures! — Ist es leichtsinnig, mit dem Feuer zu spielen, so ist es noch tausendmal leichtsinniger, mit dem Wohl eines Menschen zu spielen.

3. Die individuelle Persönlichkeit ist gewöhnlich nicht völlig entwickelt in derjenigen Periode des Lebens, während welcher das Liebesgefühl die gröfste Rolle spielt. Hat

---

[1] Der anonyme Verfasser der „Livsanskuelse, grundet paa Elskov" (Lebensanschauung auf Grundlage der Liebe) (Kopenhagen 1881) und der Schrift „Forholdet mellem Mand og Kvinde belyst gennem Udviklingshypotesen" (Das Verhältnis zwischen Mann und Weib in der Entwickelungshypothese) (Kopenhagen 1884). Vgl. ebenfalls seinen Aufsatz im „Tilskueren" (1885): „Om en Reaktion mod den moderne Sträben efter större sexuel Sädelighed" (Über eine Reaktion gegen das moderne Trachten nach gröfserer sexueller Sittlichkeit).

dieses Gefühl nun eine eheliche Verbindung herbeigeführt, so kommt es darauf an, ob die fortgesetzte Entwickelung der beiden Persönlichkeiten unter gegenseitiger Harmonie geschehen kann. Dies ist von so gröfserer Bedeutung, da nicht nur die beiden Individuen überhaupt, sondern auch speziell das sie verbindende Gefühl im Laufe der Zeiten Veränderungen erleiden kann und erleiden wird. Wenn die Entwickelung eine günstige ist, wird das Liebesgefühl aus einem auflodernden Affekt zu einem innigen Gefühl werden, das — wenn es gilt — ebenso grofse Stärke, wenn auch nicht ebenso augenblicklich überwältigende Gewalt haben kann, wie es bei seinem ersten Ausbruch hatte.

Die Entwickelung, der sowohl die Individuen in ihrer Totalität als speziell das sie vereinende Gefühl während des fortgesetzten Zusammenlebens unterworfen sein kann, ist nicht von ihrem Willen unabhängig. Es ist eines der gangbaren psychologischen Mifsverständnisse, der Wille sei etwas vom Denken und Fühlen durchaus Verschiedenes, sei eine Gewalt, an die man erst speziell appellieren müsse, damit sie wie ein deus ex machina hinzutrete und die Schwierigkeiten löse. Unter gesunden und natürlichen Verhältnissen entwickelt und befestigt der Wille, was der Gedanke ergriffen und was den Anschlufs des Gefühls erhalten hat. Der Wille mufs von Anfang bis zu Ende mitbethätigt sein, nur in diesem Falle kann er auch in dem einzelnen verhängnisvollen Augenblicke Hilfe bringen. Die beiden Individuen sind keinem blinden Schicksal unterworfen. Die Sache ist grofsenteils in ihre eigne Hand gelegt; es kommt darauf an, mit wie grofsem Ernst sie das Leben im ganzen auffassen. Die Ehe erheischt, wie jedes andere gemeinschaftliche Leben, Selbstbeherrschung und Anstrengung zu ihrem Bestehen. Wenn jeder Mifsstimmung, jeder Verschiedenheit des Charakters ein Einflufs auf die Zukunft des Verhältnisses gestattet wird, so wird dieses nur von kurzer Dauer sein. Ist keine andere Befriedigung bekannt als nur die aus dem auflodernden Affekt und dem Einflufs des Neuen und Überraschenden entstehende, so wird sich keine eigentliche eheliche Liebe entwickeln können. Es gibt eine Form ästhetischer Lebensanschauung, der das wechselnde Spiel der Gefühle das Höchste ist, und die deswegen stets Veränderung und Neuheit sucht. (Vgl. III, 4.) Eine solche Lebensanschauung kann sich nicht auf die Ehe einlassen;

konsequent kann sie sich aber auch auf gar kein festes Verhältnis einlassen. Die Festigkeit kommt erst, wenn der Wille darauf eingesetzt wird, und wenn man andere Formen des Gefühlslebens kennt als die Affekte des Augenblicks. Es kommt darauf an, dafs das erotische Gefühl als inniges Glied des ganzen persönlichen Lebens aufgenommen wird, nicht aber als zufälliges und gleichgültiges Element stehen bleibt. Und für solche innige Verbindung mit den anderen Elementen des Lebens besitzt es vielleicht gröfsere Möglichkeit als andere Gefühle. Es liegt etwas Treffendes darin, wenn einer der späteren Stoiker (bei denen wir überhaupt, wie schon bemerkt, die idealste Auffassung der Ehe finden, die das Altertum kennt) die eheliche Verbindung als eine chemische Verbindung, eine „vollständige Mischung“ im Gegensatz zur mehr mechanischen Verbindung bei Verwandtschafts- und Freundschaftsverhältnissen beschreibt [1]. Wer eine solche Metamorphose zu erleiden befürchtet, oder wer fürchtet, dafs sie nicht gelingen werde, der wird Bedenklichkeiten vor der Ehe hegen. Es wird aber eine ganz andere Auffassung des Verhältnisses der beiden Geschlechter zu einander erzeugen können, ob man dasselbe nur ohne eine derartige Metamorphose oder nach deren Vollziehung kennt. Ein erfahrener Beobachter der Sträflinge und deren Verhältnisse [2]) bemerkt: „Obwohl die Sträflinge ja gewöhnlich aus den schlechtesten Schichten der Gesellschaft hervorgehen, zeigt ihr Briefwechsel doch häufig, wie treu und ausdauernd die meisten Ehefrauen sind, während ihre Männer die Strafe ihrer Verbrechen erleiden. . . . Auch die meisten Männer, wie tief sie sonst auch gesunken sein mögen, hängen doch mit Liebe ihren Frauen und Kindern an, und es ist ganz merkwürdig, zu sehen, wie die verheirateten Männer gewöhnlich die Frauen auf ganz andere Weise betrachten als die unverheirateten. In der Ehe lernen sie schnell, dafs die Frau ganz andere Bedeutung und ganz anderen Wert besitzt, als nur das Werkzeug der Sinnlichkeit des Mannes zu sein.“

Es wäre unpsychologisch, zu behaupten, der Wille ver-

---

[1]) Bonhöffer: Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894. S. 88.

[2]) Hafström: Om Sädelighedsforholdene i det danske Folk. S. 82.

möge alles. In den hier besprochenen Lebensverhältnissen sind sehr viele Elemente zugleich thätig, und auch der ernstlichste Wille kann sie nicht alle beherrschen. Ohne dafs einer der Teile eigentliche Schuld hätte, kann die Entwickelung eine ungünstige Richtung nehmen. Es kann Disharmonie der Charaktere und Lebensanschauungen entstehen; das Verhältnis des physischen zum ideellen Element des Liebesgefühls kann sich in den beiden Individuen auf verschiedene, ja widerstreitende Weise entwickeln; bei neuen Verhältnissen und Fragen, die das Leben mit sich bringt, können sie ganz entgegengesetzte Stimmungen fühlen. Wenn man recht bedenkt, wie viele äufsere und innere Bedingungen hier zusammenwirken, mufs es sogar als ein grofses Glück betrachtet werden, wenn das ursprüngliche Gefühl die Probe besteht und während der fortgesetzten Entwickelung der Individuen seine Metamorphose erleidet, ohne an einer der vielen Klippen zu scheitern. Der Stoiker Antipater hielt in sofern mit Recht die Eheschliefsung für eine Heldenthat (ἡρωϊκόν). Deshalb enthält die Ehe die Möglichkeit so vieler Dramen und führt sie so viele Tragödien herbei. Das Unwillkürliche und das Willkürliche, Schicksal und Schuld lassen sich hier noch weniger als an irgend einem anderen Punkte scharf auseinanderhalten. Es wäre doktrinär, zu behaupten, das Gefühl würde schon fortdauern, wenn es nur von Anfang an ernstlich gewesen sei. Es kann anfangs ernstlich gewesen sein, die spätere Entwickelung kann ihm aber eine Nahrung entzogen haben, ohne die es nicht bestehen kann.

4. Eine wesentliche Stütze bei der Metamorphose, die das Liebesgefühl während des fortgesetzten Zusammenlebens erleidet, sind die den beiden Individuen gestellten gemeinschaftlichen Aufgaben und die von ihnen ausgeübte gemeinschaftliche Thätigkeit. Die Arbeit für das materielle Auskommen ist ihnen gemeinschaftlich. Sie müssen mit denselben äufseren Geschicken kämpfen. Sie können gemeinschaftlich an ihrer ferneren geistigen Entwickelung arbeiten. Gehen sie beim Suchen zusammen, so werden sie auch leichter beim Finden zusammentreffen. — Die gröfste Bedeutung hat indes die gemeinschaftliche Sorge für die Kinder. Gemeinschaftlicher Kummer und gemeinschaftliche Aufopferung nähern sie einander noch mehr, als dies in der leichten und frohen Zeit des neuen Gefühls geschah. Ihre

Sympathie wird verinnigt und gesteigert. Die Verantwortlichkeit für die Erhaltung des Verhältnisses wird um so stärker gefühlt, wenn nicht nur das Schicksal eines einzelnen Individuums, sondern auch die Zukunft mehrerer hilflosen Wesen darauf beruht, ob der Ernst und die Selbstbeherrschung, welche erwiesen werden, von genügender Stärke sind[1]. — Hier ist zugleich ein Punkt, wo es sich deutlich zeigt, welche Vorzüge die Monogamie vor der Polygamie voraus hat. Nur in der monogamen Ehe kann das Kind ganze und volle Elternliebe finden. Nur in dieser kann völlige Harmonie und Einheit im Heim walten. Und selbst wo das Liebesgefühl nicht das erste Motiv der Eheschliefsung war, sondern „Vernunftrücksichten", besonders ökonomische Rücksichten, oder der Wunsch, Nachkommen zu hinterlassen, entscheidend war, wird mittels einer Motivverschiebung die innigste Vereinigung entstehen können. Gemeinschaftliche Aufgaben und das gegenseitige Verständnis der Persönlichkeiten, das die Lebensgenossenschaft hervorbringen kann, sind im stande, eine Sympathie zu ermöglichen, die oft nicht weniger innig ist als die durch das Liebesgefühl und dessen Metamorphosen entstandene. — Wo der Wunsch nach Nachkommenschaft nicht das zur Ehe bewegende Motiv war, sind die Kinder ein neuer, durch das geschlossene Verhältnis erzeugter Wert. — Der Entwickelungslauf der Ehe kann in den einzelnen Fällen also Beispiele aller drei oben genannten Arten der Metamorphose darbieten (XIII, 4).

5. Durch die im Vorhergehenden gegebene Charakteristik der Ehe wird nicht nur die Polygamie, sondern auch die unfreie Monogamie ausgeschlossen, in welcher die Frau nicht ganz dieselbe Stellung in der Ehe einnimmt wie der Mann, teils weil sie nicht mit Freiheit wählt, sondern von ihrer Sippe weggegeben wird, teils weil sie nicht dasselbe Recht

---

[1]) Charles Darwin erzählt von seinem Vater, der ein Arzt war: „Wegen seines Vermögens, Zutrauen zu gewinnen, erhielt er viele sonderbare Bekenntnisse des Unglücks und der Schuld. Oft sprach er davon, wie viele unglückliche Gattinnen er gekannt habe. In mehreren Fällen hätten Mann und Frau sich mehr als zwanzig Jahre lang gut miteinander vertragen, seien sich dann aber gehässig geworden; dies erklärte er dadurch, dafs sie nach dem Erwachsen der Kinder ein gemeinschaftliches Band verloren hätten." (Life and Letters. I. S. 13.) — Aufser diesem Bande sind also noch andere erforderlich.

in der Ehe hat wie der Mann, und teils weil sie in geistiger Beziehung dem Manne nicht ebenbürtig ist. Im letztgenannten Punkte liegt der Grund der beiden erstgenannten. Wenn die Frau wesentlich ein dunkles Gefühls- und Instinktleben führt, und wenn ihr Beruf als mit der Haushaltung und der Kinderpflege erschöpft gedacht wird, kann sie nur ein Anhängsel des Mannes sein, nur eine ganz einzelne Seite seines Lebens ausfüllen. Um mehr zu sein, gebricht es ihr an der Selbständigkeit des Denk- und Willenslebens, welche die Bedingung ist, um wählen zu können und sich nach erfolgter Wahl geltend zu machen. Die Ehe wird dann in den wesentlichsten Punkten ein Verhältnis zwischen einem aktiven und einem passiven Teil und erreicht nicht die Vollkommenheit, die sie erreichen kann, wenn das Verhältnis zwischen zwei Teilen stattfindet, die, jeder auf seine Weise, aktiv sind und mit verständnisvoller Sympathie einander in ihrer Thätigkeit stützen können. Die Verteilung der Arbeit wird sich dann nach ihrer Individualität richten können, und es wird keinem Teile eine so gut wie selbstverständliche Überlegenheit zukommen. Wer der erste sein soll, darf durch keinen legalisierten Machtspruch entschieden werden. Dies wird aber erst durch eine allseitigere Entwickelung der Begabung der Frauen als die bis auf die jüngste Zeit als möglich und verantwortlich betrachtete zu erreichen sein. Dann erst wird die Monogamie ihre Vollendung erreichen. Die der Frau von der Natur nun einmal angewiesene Wirksamkeit wird sie natürlich nicht von sich wälzen; eine *wirkliche* Naturbestimmung läfst sich nicht verleugnen. — Eine nähere Betrachtung dieser Frage werden wir in einem folgenden Abschnitt anstellen.

Die verschiedene Stellung, die Mann und Frau nach der bisher gangbaren Betrachtungsweise in der Ehe einnehmen, legt sich vorzüglich durch den Unterschied des Urteils, welches ihre Untreue betrifft, an den Tag. Dafs die Untreue der Frau am strengsten beurteilt wird, könnte anscheinend dadurch begründet sein, dafs sie weit eingreifendere Folgen für die Familie herbeiführt als die Untreue des Mannes, dessen Abenteuer gar keine der Familie merkbaren Folgen zu haben brauchen. Dies verliert indes seine Bedeutung durch die von der freien Monogamie gestellte Forderung vollkommen gleichen Rechtes. Wenn diese Forderung nicht befriedigt wird, findet in der That eine Poly-

gamie statt, und die verschiedene Beurteilung der männlichen und weiblichen Untreue rührt denn auch von einer Entwickelungsstufe her, auf welcher die Frau als Eigentum des Mannes betrachtet wurde. (Vgl. XV, 1.) Die verschiedene Beurteilung hat sich erhalten, auch nachdem die freie Monogamie offiziell anerkannt worden ist.

Mantegazza[1]), ein italienischer Schriftsteller, kämpft eifrig für die ungleiche Beurteilung. Sein Gedankengang stützt sich vorzüglich auf zwei Gründe. Erstens darauf, dafs die ganze ethische Aufgabe der Frau im Familienverhältnisse enthalten sei. Während vom Manne, der in so vielerlei Verhältnissen arbeiten und kämpfen müsse, hundert Tugenden verlangt würden, sei die Treue die einzige [!] Tugend, die von der Frau verlangt werde: „ist das vielleicht zu viel?" — Zweitens: der Mann sei von Natur zur Polygamie geneigt; er sei treuloser, brutaler, launenhafter und sinnlicher als die Frau, die nicht so leicht von einem Sinnentaumel überfallen werde. Diesen Unterschied malt Mantegazza mit so lebhaften Farben aus, dafs es unbegreiflich wird, wie ein so reines Wesen jemals fallen kann. Jedenfalls wäre es doch billig, das strengste Urteil nicht über den gefallenen Engel, sondern über den Teufel, der ihn zu Fall brachte, ergehen zu lassen, besonders wenn diejenigen recht haben, die da meinen, der Fall der Frau sei weit häufiger als der des Mannes höheren Motiven als der reinen Sinnlichkeit zu verdanken. — Dafs ein gewisser Unterschied vorhanden ist, läfst sich wohl nicht bestreiten. Dieser ist hier aber bis auf eine unnatürliche Höhe hinaufgeschraubt, während die gesamte menschliche Aufgabe der Frau auf das Familienverhältnis beschränkt ist. Und doch hat die Frau auch in diesem Gelegenheit genug, noch andere Tugenden an den Tag zu legen als jene einzige, allerdings höchst bedeutungsvolle.

6. So wie die freie Monogamie im Vorhergehenden geschildert wurde, ist sie allerdings ein Ideal, aber doch kein in den Wolken schwebendes Ideal. Jede glückliche und ernstliche Ehe zeigt uns eine Annäherung an dasselbe. Sie befriedigt den Zweck der Familie bestmöglich, indem sie nicht nur deren Mitgliedern völlige Befriedigung gewährt, sondern auch ein Herd der Sympathie und die beste Schule

[1]) Die Physiologie der Liebe. Jena 1877. S. 351 ff.

für die neue Generation ist. Ihre Beschützung und Entwickelung wird daher eine bedeutungsvolle Aufgabe.

Obgleich die freie Monogamie, insofern sie wirklich existiert, als einer der wichtigsten Erfolge der geschichtlichen Entwickelung dasteht, finden wir doch neben derselben überall die niederen, ja die allerniedrigsten Formen geschlechtlicher Verbindung in voller Blüte. Der Hetärismus, die augenblicklichen und die losen Verbindungen sind nicht verschwunden, wenngleich die freie Monogamie zur Anerkennung gelangt ist.

Es würde eine unhistorische Auffassung sein, die freie Monogamie nicht nur als die ideale Form der Ehe, sondern auch als deren ursprüngliche Form zu betrachten und zu meinen, der Hetärismus und die losen Verbindungen seien durch ihren Verfall und ihre Verleugnung entstanden. Man würde hierdurch nicht nur mit der Soziologie in Streit geraten, sondern auch in Verlegenheit kommen, wenn man die Möglichkeit einer solchen Erniedrigung erklären sollte, und man würde den wirklichen Verhältnissen gegenüber hoffnungslos dastehen. Hat die freie Monogamie sich dagegen historisch entwickelt, so haben wir nur in derselben Richtung fortzuschreiten, das Eingeleitete zu schützen und zu entwickeln. Der Hetärismus und die losen Verbindungen sind dann ein Anzeichen, dafs die Menschennatur sich den höheren sozialen Verhältnissen noch nicht akkommodiert hat, — dafs sie noch zu viel Tierisches enthält, um die eigentlich menschliche Form des Geschlechtslebens verwirklichen zu können. Es wird sich stets hier zeigen, dafs die beiden Bestrebungen: die Humanisierung und die Emanzipation (XIII, 3), eng zusammengehören. Je brutaler und niedriger der Charakter des Geschlechtslebens ist, um so mehr steht dieses auch in betreff der Befreiung der Persönlichkeiten zurück. Nur geistig unmündige Individuen lassen sich als blofse Mittel gebrauchen, um die Lust anderer zu befriedigen.

Dieser unvollendeten Entwickelung wegen gibt es der Leiden und des Unglücks genug. Es wird hier oft ein verzweifelter Kampf zwischen den verschiedenen Tendenzen der menschlichen Natur geführt. Und der Kampf wird lange anhalten. Die Entwickelung auf dem ethischen Gebiete schreitet langsam fort, nicht zum mindesten, wenn es gilt, einen der mächtigsten Naturantriebe ethisch-sozialen Ge-

setzen unterzuordnen, die einer höheren Lebensstufe entsprechen als derjenigen, auf welcher der Mensch sich vom Tiere sonderte. Die schlimmste Lösung von allen würde aber ein Senken des Ideals sein. Dies wäre nur der Anfang eines Rückschrittes. — Gesetzliche Bestimmungen, Zwang und pharisäisches Moralisieren werden nur wenig ausrichten. Gesunde, harmonische Erziehung, lebhafter Sinn für das Recht aller Menschen zu einem persönlichen Leben, warme Menschenliebe werden die besten Stützen im Kampfe abgeben. Es kommt vorzüglich darauf an, ein Isolieren des Geschlechtslebens aus dem übrigen seelischen Leben zu verhindern. Dasselbe soll seine anziehende und begeisternde Gewalt ausüben, zugleich aber seine rechte Begrenzung haben, da es nur eine einzelne der Formen des Lebens ist. Jeder, der in seinem Lebenswandel in dieser Richtung strebt, ist an einem wesentlichen Stücke der Wohlfahrt der menschlichen Gattung mitthätig. —

Das fortdauernde Bestehen des Hetärismus ist, wie schon bemerkt, doch nicht nur daraus zu erklären, dafs der Instinkt seinen unbändigen Charakter noch bewahrt hat, sondern auch daraus, dafs materielle Not und körperliche und geistige Verkümmerung ein rein menschliches Leben hindern. Wenn es sich wahr verhält, dafs in London jedes siebente, in Hamburg jedes neunte (jüngere) Frauenzimmer eine feile Dirne ist [1]), so trägt nicht der Naturinstinkt allein die Schuld, sondern wir haben auch Wirkungen der materiellen und sozialen Verhältnisse vor uns. Wir stehen hier an einer Verzweigung der grofsen sozialen Frage, dieses Abgrundes, in den wir von so vielen Seiten hinabsehen. Es ist namentlich die bittere Not, die so viele bewegt, sich wegzuwerfen [2]). Bessere und selbständigere Entwickelung der weiblichen

---

[1]) Öttingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 197. — In Kopenhagen beträgt die Anzahl der Dirnen etwas mehr als 1 % der 20- bis 30jährigen Frauenzimmer. M. Rubin in „Nationalökonomisk Tidsskrift“ (Nationalökonomische Zeitschrift) 1887. S. 40.

[2]) Prosper Despine: Psychologie naturelle. Paris 1868. III. S. 215. (Oft ist es nicht die eigne Not, welche die Frauen bewegt, ihren Erwerb durch Unzucht zu suchen, sondern die Not der Eltern oder der Kinder.) Kfr. Edv. Ehlers: Bidrag til Diskussionen om Prostitutionsspörgsmaalet (Beiträge zur Diskussion über die Prostitutionsfrage). Kopenhagen 1896. S. 9: „Wer da glaubt, die Prostitution lasse sich vertilgen, mufs auch an die Vertilgung der Armut glauben können.“

Fähigkeiten wird der Frau sowohl gröſsere Widerstandskraft verleihen, indem sie ihr Selbstgefühl stärkt, als auch ihr bessere Aussichten verschaffen, sich durch die Welt zu schlagen. — Auch was den Mann betrifft, greifen hier die sozialen und ökonomischen Verhältnisse ein, indem das Alter, in welchem die Einkünfte die Schlieſsung der Ehe gestatten, hinsichtlich des Mittelstandes immer weiter hinausgeschoben wird[1]).

[1]) Rubin og Westergaard: Ägteskabsstatistik paa Grundlag af den sociale Lagdeling (Statistik der Ehen auf Grundlage der sozialen Schichtung). Kopenhagen 1890. S. 47; 51—53.

XVII.

DIE SCHLIESSUNG UND AUFLÖSUNG DER EHE.

1. Alles, was die Menschen in verschiedene Lager teilt, kann ein Hindernis der Ehe zwischen Individuen werden, die sonst gegenseitige Neigung fühlen würden. Der eigentliche Grund liegt aber doch auch in dergleichen Fällen in den Verschiedenheiten des Charakters, welche die widerstreitenden Richtungen bedingen oder durch diese bedingt sind. Denn die Erfahrung zeigt, dafs weder religiöse noch nationale noch politische Gegensätze einer glücklichen ehelichen Verbindung absolute Hindernisse entgegenstellen. Es kommt nicht so sehr auf Übereinstimmung der Anschauungen als auf Übereinstimmung der Charaktere an, so dafs diese einander ähnlich sind oder einander ergänzen. Von einem streng theologischen Gesichtspunkt aus sind „gemischte“ Ehen natürlich verwerflich. Alte Kirchenlehrer betrachteten dieselben als Hurerei; der Katholizismus verbietet sie; moderne protestantische Theologen begnügen sich damit, sie als „monströs“ zu bezeichnen. Es läfst sich auch nicht leugnen, dafs die Möglichkeit eines Ehebundes zwischen Individuen verschiedenen Glaubens eine Schwächung der konfessionellen Leidenschaft andeutet. Die humane Ethik erblickt in einer solchen Schwächung indes kein Unglück, wenn sie nur nicht allgemeine geistige Lauheit und Blasiertheit im Gefolge hat. Sie betrachtet solche Verbindungen, wenn diese einen günstigen Erfolg haben, als Zeichen des Sieges der Natur über unnatürliche Schranken. Sie nimmt an, dafs hinter verschiedenen Glaubensbekenntnissen sehr wohl eine tiefe geistige Verwandtschaft liegen kann, und sie

findet in dem Vermögen des Liebesgefühls, diese tiefer liegende geistige Verwandtschaft in ihre Rechte eintreten zu lassen, eine der bedeutungsvollsten Seiten dieser mächtigen Gewalt. Zwei vorwärtsstrebende Naturen werden einander verstehen. Anderseits kann aber, wie gesagt, Verschiedenheit des Glaubens mit Verschiedenheiten des Charakters zusammenhängen, oder die Verschiedenheiten des Glaubens können so dogmatisch zugespitzt sein[1]), dafs eine gemischte Ehe ein bedenkliches Wagnis wird. Ihre innigste Form erhält die Ehe nur dann, wenn eine Annäherung und ein Anschlufs in betreff der ganzen Weise, das Leben aufzufassen und zu führen, möglich ist.

2. Die Schliefsung einer Ehe ist natürlich nur dann ethisch berechtigt, wenn Aussicht vorhanden ist, eine Familie ernähren zu können. Diese ethische Bedingung wird sich aber nicht auf dem Wege gerichtlichen Zwanges durchführen lassen, wie man es früher in einigen deutschen Staaten versucht hat. Erstens ist es bedenklich und unerträglich, es dem Gutachten einer öffentlichen Autorität zu überlassen, ob zwei Individuen, die sich heiraten wollen, die Aussicht haben, ihr ökonomisches Auskommen zu gewinnen. Dies kann der Einzelne selbst am besten entscheiden, und es ist von Nutzen, dafs er auch die ganze Verantwortlichkeit trägt. Aufserdem ist hier auch die Möglichkeit vieler Überschreitungen der amtlichen Gewalt geboten. Und es hat sich erwiesen, dafs man durch dergleichen Mafsregeln das Übel nur vermehrte, indem die Anzahl der losen Verbindungen und der unehelichen Kinder zunahm[2]).

Nicht nur für die Schliefsung der Ehe, sondern auch für die derselben entsprossenen Kinder sind die Individuen ethisch verantwortlich. Innere und äufsere Verhältnisse können es unerlaublich machen, Nachkommen zu hinter-

[1]) Nach Erfahrungen aus der Schweiz sind gemischte Ehen einer Auflösung mehr ausgesetzt als Ehen, in welchen beide Gatten Katholiken oder Protestanten sind. (H. Weestergaard in „Nationalökonomisk Tidsskrift“ [Nationalökonomische Zeitschrift] 1887. S. 30.)

[2]) Vgl. E. Löning: Armenpflege und Armenpolizei (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie, II), 1. Ausg. S. 581. 595. — Stuart Mill (Über die Freiheit) sympathisiert merkwürdigerweise mit solchen Verboten und findet nichts in denselben, das die Freiheit des Individuums beeinträchtigen könnte, obschon er andeutet, lokaler Verhältnisse wegen würden sie sich vielleicht nicht immer praktisch erweisen.

lassen. Dies ist der Fall, wenn man selbst an erblichen Krankheiten (an Geisteskrankheit, Aussatz u. s. w.) leidet, oder wenn die äufseren Verhältnisse so trostlose Aussichten bieten, dafs die Kinder zum Elend und Untergang verdammt werden. Die grofse Sterblichkeit neugeborener Kinder, welche man den modernen Molochsdienst genannt hat[1]), läfst sich nur dann verhindern, wenn nicht mehr Kinder zur Welt kommen, als unter den gegebenen Verhältnissen Pflege und Nahrung finden können. Kinder werden ja doch nicht ohne Wissen und Willen der Eltern erzeugt. Auf welche Weise der Einzelne dieser ihm obliegenden Verantwortlichkeit genügen kann, das ist eine Frage, die sich besser von der Medizin als von der Ethik entscheiden läfst.

3. Ein tief liegendes Gefühl, dessen ursprüngliche Quelle und Motiv nicht leicht nachweisbar sind, erfüllt jetzt die meisten Menschen mit Abscheu und Entsetzen bei dem Gedanken einer geschlechtlichen Verbindung zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Geschwistern. Bei wilden Völkern dagegen sind solche Verbindungen häufig[2]); doch treten bei verschiedenen Stämmen schon früh verschiedene Sitten auf[3]). In soziologischer Beziehung läfst jenes Gefühl sich vielleicht mit der bei so vielen Völkern herrschenden Sitte in Verbindung setzen, die Frau aus einem anderen Stamme als dem des Mannes zu nehmen; aber auch die Entstehung dieser Sitte (der Exogamie) ist noch nicht genügend erklärt. Die jüdische und die mittelalterliche Gesetzgebung enthalten bekanntlich strenge Verbote einer Ehe sogar fernerer Verwandter, bis zum sechsten oder siebenten Grad. Nach der in protestantischen Ländern herrschenden Sitte ist nur die Ehe zwischen den nächsten Verwandten unzulässig. Wie dies nun auch in soziologischer Beziehung

---

[1]) Rümelin: Reden und Aufsätze. Freiburg u. Tübingen 1875. S. 331 f. — Rubin og Westergaard: Befolkningsstatistik etc. S. 100 u. f., haben nachgewiesen, dafs die Sterblichkeit der in einer Ehe erzeugten Kinder um so gröfser ist, je mehr und je geschwinder aufeinander folgende Geburten stattfinden.

[2]) Spencer: Principles of Sociology. I, S. 636 f. 680.

[3]) Snorre Sturleson: Ynglingesaga. Kap. 4: „Als Njord sich bei den Vanen aufhielt, hatte er seine Schwester zur Ehe gehabt; denn dies gestattete das dortige Gesetz .... Bei den Asen war es aber verboten, so nahe Verwandte zu ehelichen.“

zu erklären sein möge[1]), so wird die ethische Begründung in folgenden Betrachtung zu finden sein.

Das Verhältnis zwischen Geschwistern und das zwischen Eltern und Kindern würde seinen freien und sicheren Charakter verlieren, wenn die Möglichkeit eines geschlechtlichen Verhältnisses nebst den damit verbundenen Leidenschaften vorhanden wäre. Das völlige Vertrauen, auf dem jenes Verhältnis ruhen mufs, wenn es seinen vollen Wert haben soll, würde demselben abgehen, wenn das Liebesgefühl sich eindrängte[2]). Und anderseits liegt etwas Natürliches darin, dafs der Liebesaffekt nicht unter der häuslichen Angewohnheit und Vertraulichkeit, unter dem Gefühl des ursprünglichen Zusammengehörens, das sowohl in dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern als in dem Verhältnisse zwischen Geschwistern herrscht, zum Entstehen kommt. Im Liebesaffekt äufsert sich das Bedürfnis einer Ergänzung, das durch die Verbindung mit einem Individuum aus einer anderen Familie am besten befriedigt wird. Ein Affekt entsteht durch das bisher Unbekannte, durch das, was etwas bisher noch nicht Erfahrenes bringt. Deshalb bleibt unter gewöhnlichen Verhältnissen der Liebesaffekt des Bruders zur Schwester ausgeschlossen, denn diese fühlen sich nicht so voneinander verschieden, und ihr Verhältnis soll nicht erst durch Erregung eines besonderen Triebes eingeleitet und gestiftet werden. Es ist dem Liebesgefühl charakteristisch, dafs eine fremde Persönlichkeit entdeckt wird; daher wird das Liebesverhältnis durch Erklärung und Wahl gestiftet. Das Verhältnis zwischen Geschwistern und das Verhältnis

---

[1]) Es ist kaum wahrscheinlich, dafs Erfahrungen in betreff der Schwächung der Nachkommen durch Ehen naher Verwandter hierbei bestimmend gewesen sein sollten. Es ist bisher nicht gelungen, die Notwendigkeit einer solchen Schwächung nachzuweisen. — Finden sich erst krankhafte Anlagen in einer Familie, so werden dieselben durch wiederholte Verbindungen zwischen Gliedern der Familie natürlich fortgepflanzt und gesteigert. — Den Versuch einer soziologischen Erklärung gibt Starcke (Die primitive Familie S. 238—247), ohne jedoch im stande zu sein, die fortwährende Nachwirkung und Existenz des Gefühls zu erklären, das ursprünglich von den primitiven ökonomischen Verhältnissen herrühren sollte.

[2]) Vgl. schon Maimonides, einen jüdischen Philosophen des 12. Jahrhunderts (Stäudlin: Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen 1826. S. 457). — Vergl. unter neueren Autoren Hugo Grotius: De jure belli et pacis. II, 5, 12—13. — Hume, Enquiry concerning the Principles of Morals. Sect. IV.

zwischen Eltern und Kindern dagegen verdanken ihren Ursprung keiner Entdeckung und Wahl, sondern sie sind als natürliche Verhältnisse gegeben.

4. Die Schliefsung einer Ehe bringt natürlich neue Pflichten und Rechte beider Teile in ihrem gegenseitigen Verhältnisse wie auch in ihrem Verhältnisse zu anderen mit sich. Die gestiftete Gemeinschaft umfafst alle Seiten des Lebens, und es ist daher von Bedeutung, dafs dieselbe konstatiert wird. Die Bildung einer neuen sozialen Zelle interessiert auch andere als die beiden Individuen allein. Nicht nur deren Familien, sondern auch der Staat, dem es zur Aufgabe werden kann, durch die Ehe gestiftete Rechte zu schützen, hat ein Interesse an der offiziellen Erklärung der Verbindung. Die Ehe wird hierdurch aber auch nicht in ihrer Freiheit behindert, sondern erhält nur einen äufseren Rahmen. Wenn das persönliche Gefühl geredet und den Bund geknüpft hat, ist das Ordnen der äufseren, sozialen und rechtlichen Seite nur das Übernehmen aller Konsequenzen, und kein noch so romantisches Freiheitsgefühl kann hierdurch verletzt werden.

Die ethische Gültigkeit der Ehe beruht jedoch nicht auf deren „Sanktion" von seiten der Gesellschaft und des Staates. Eine solche Auffassung läfst sich nur vom Standpunkte des Autoritätsprinzipes aus behaupten. Die Ehe erhält ihre ethische Gültigkeit durch die freie Erklärung der beiden Personen selbst, und die Aufgabe des Staates kann nur die sein, die hierdurch von ihnen übernommenen Pflichten und Rechte festzustellen und zu schützen. Man verwechselt die Hülse mit dem Kern, wenn man die offizielle Konstatierung der Ehe als deren ethische Schliefsung betrachtet. Dies gilt, ob ein Geistlicher oder ein Standesbeamter die offizielle Konstatierung unternimmt. Es kann eine Ehe in Geist und Wahrheit ohne diese äufseren Formen geben, und es wäre Barbarei, wenn man — wie vorgeschlagen — jemand mittels polizeilicher Gewalt solche Formen aufzwingen wollte. Das Bedürfnis, die Schliefsung des Verhältnisses festzustellen, hing ursprünglich mit der sozialen Bedeutung der Ehe als Begründung eines neuen Hausstandes zusammen. Mit der Entwickelung des Civilrechts wurde die öffentliche Erklärung in mündlicher oder schriftlicher Form die Hauptsache, und die Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams, die in älteren Zeiten

das Zeichen der Gründung eines neuen Hausstandes und der Hauptpunkt des Hochzeitsfestes war, wurde nach und nach nur zu einer feierlichen Sitte[1]). Der zivilrechtliche Akt, der die unwillkürlich entwickelte Form der Feststellung der Eheschliefsung erstattete, erhielt jedoch nicht sogleich eine rein bürgerliche Form, sondern wurde mit religiösen Symbolen umgeben. Die christliche Kirche bewahrte indes lange das Andenken an die primitivere Form der Eheschliefsung, indem sie lange Zeit hindurch den kirchlichen Akt nicht als notwendige Bedingung einer gültigen Ehe betrachtete. Nach der katholischen Lehre war die Ehe ein Sakrament, welches Mann und Frau begehen, auch wenn sie ihre Verbindung ohne Geistlichen und ohne Zeugen schliefsen, und es war daher eine Inkonsequenz, dafs das Concilium Tridentinum die Notwendigkeit der kirchlichen Trauung annahm[2]).

Die in den Gesetzen des Staates enthaltenen Bestimmungen rücksichtlich der Ehe betreffen nicht nur die Bedingungen, unter welchen rechtliche Wirkungen aus derselben entstehen können, sondern haben auch die Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses der Gatten vor Augen. Dieselben tragen noch in hohem Grade das Gepräge der Vorstellung, dafs der Mann der Herr der Frau und diese seiner Zucht untergeben sei.

Es liegt in der Natur der freien Monogamie, dafs die rechtliche Stellung der Frau in der Ehe derjenigen des Mannes nebengeordnet sein mufs. Ohne ihre Einwilligung

---

[1]) Leist: Alt-arisches jus civile. II. Jena 1896. S. 120 u. f.

[2]) Diese Inkonsequenz wird von Paolo Sarpi in seiner Geschichte des Konzils zu Trident auf sehr klare Weise blofsgelegt. (Franz. Übers. von Amelot de la Houssaie. Amsterdam 1686. S. 765.) Kirchliche Weihe der Ehe wurde schon früh Sitte in der alten Kirche; gesetzlich festgestellt wurde sie, was die griechische Kirche betrifft, erst von den oströmischen Kaisern, in der römischen Kirche vom tridentinischen Konzil. — Dafs auch die protestantische Kirche anfangs die Gültigkeit heimlicher Ehen anerkannte, läfst sich aus dem Visitationsbuch Peter Plade's, des ersten protestantischen Bischofs Seelands (von S. Grundtvig herausgeg., S. 82 f.), ersehen, wo die öffentliche Konstatierung in der Kirche nur deshalb empfohlen wird, weil es in rechtlicher Beziehung von Wichtigkeit sei, die Schliefsung der Ehe durch Zeugen beglaubigen zu können. — Vgl. über diese und andere, hiermit verwandte Fragen: J. Nellemann: Retshistoriske Bemärkninger om kirkelig Vielse. (Rechtsgeschichtliche Bemerkungen über die kirchliche Trauung.) Historisk Tidsskrift. (Historische Zeitschrift.) Fünfte Reihe. Erster Band.

sollte nicht über ihr Erbe oder ihr erworbenes Eigentum verfügt werden können. Und sie sollte bei allen wichtigen, die gemeinschaftlichen Interessen betreffenden Entscheidungen ein Mitbestimmungsrecht haben. Faktisch übt sie allerdings gewöhnlich grofsen Einflufs aus und trägt sie eine ethische Verantwortlichkeit für die getroffenen Entschlüsse; diese Verantwortlichkeit würde aber geschärft werden, wenn sie juridisches Mitverwaltungsrecht hätte. Wenn sie den Verfügungen des Mannes keinen Beifall schenken kann, sollte sie doch wenigstens ihre Kinder und sich selbst vor drohendem Verderben schützen können[1]). Je mehr eine verbesserte Erziehungsweise ihren Geist entwickelt, je gröfsere Selbständigkeit und praktische Erfahrung sie dadurch gewinnt, dafs ihr reichere Gelegenheit wird, das Leben um sich her kennen zu lernen, — um so besser wird eine solche Ordnung bestehen können, ohne ein Hindernis vernünftiger und berechtigter Unternehmungen zu sein. — Wenn die Rechte der Ehefrau bei der Schliefsung der Ehe als etwas Selbstverständliches festgestellt würden, so wäre hierin nichts enthalten, was das innige Verhältnis der Gatten verletzen könnte, und es wäre denn doch ein Schutz hergestellt, wenn Uneinigkeit und Mifsstimmung eintreten sollten. Man weist die hier ausgesprochenen Gedanken oft damit ab, dafs die Ehe ein inniges Vertrauensverhältnis, kein Rechtsverhältnis sein solle. Die Einheit, nicht die Verschiedenheit solle das Entscheidende sein. Ein Rechtsverhältnis ist es aber doch auch, wenn alle Gewalt dem einen Teile beigelegt wird. Dem Manne diese Gewalt sichern heifst ja doch die Verschiedenheiten der beiden Teile der Ehe weit stärker betonen, als es der Fall sein würde, wenn

[1]) Wie viel die Frau auch ohne juridisches Recht auszurichten vermag, läfst sich aus der Weise ersehen, wie die Frauen der Arbeiter in Rochdale den dortigen berühmten Konsumverein benutzten. „Viele verheiratete Frauen treten als Mitglieder ein, weil ihre Männer sich nicht die Mühe geben mögen; andere treten ihrer eignen Selbstverteidigung wegen ein, um die Männer zu verhindern, ihr Geld mit Trinken durchzubringen; der Mann kann das auf Rechnung der Frau stehende Spargeld nicht heben, wenn sie die Anweisung nicht unterschrieben hat. Allerdings kann nach dem gültigen Gesetz der Mann durch einen rechtlichen Prozefs das Geld in seinen Besitz bekommen; aber ein Prozefs nimmt Zeit, und ehe das Gesetz in Bewegung gebracht werden kann, ernüchtert sich der Mann und fafst bessere Gedanken.“ (Stuart Mill: Principles of Political Economy. IV, 7, 6.)

beiden gleich grofse Gewalt in ökonomischer und juridischer Beziehung beigelegt würde. Mag sein, dafs eine solche Ordnung ihre technischen Schwierigkeiten hat; der Zukunft wird es aber gewifs gelingen, diese zu überwinden[1]). Was die geistige Gewalt betrifft, läfst diese sich natürlich weder durch Tradition noch durch Gesetz feststellen, und die wirkliche Verteilung der Gewalt steht denn auch oft (was immer häufiger eintreten wird) in einem komischen Mifsverhältnisse zur traditionellen und juridischen Verteilung der Gewalt nach aufsen. — Übrigens sind in der jüngsten Zeit in Deutschland — in welchem Lande die Selbständigkeit der Frau den gröfsten Widerstand antrifft — bei der Ausarbeitung des neuen bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich einige nicht unerhebliche Fortschritte hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Frau in der Ehe gemacht worden. Allerdings wurde der Vorschlag verworfen, dafs bei Meinungsverschiedenheiten in ökonomischer Beziehung demjenigen der Gatten die Entscheidung gebühren sollte, aus dessen Vermögen die Kosten der Unterhaltung der Familie gröfstenteils bestritten würden, und dasselbe Schicksal erlitt der Vorschlag, dafs es der Frau gestattet sein sollte, ihren Familiennamen zu behalten. Mit Hilfe ihrer Gesinnungsgenossen in der Gesetzkommission und im Reichstag erkämpften die deutschen Frauen sich indes das Recht, als Vormund bestellt werden und Mitglied eines Familienrates sein zu können. Zugleich wurde angenommen, dafs der Mann nur mit Genehmigung der Vormundschaftsbehörde der Frau die Ausübung eines Berufs oder eines Handwerks verwehren darf. Freilich ist dies nur ein kleiner Schritt vorwärts in der Richtung dessen, was die Gerechtigkeit und die wachsende Entwickelung der Fähigkeit der Frau zu praktischer und theoretischer Arbeit erheischen. Deutsche Frauenvereine haben gegen die im neuen deutschen Gesetzbuch festgestellte Beschränkung der Rechte und Pflichten der Frauen energischen Protest eingelegt.

---

[1]) Bei einer russischen Sekte, den Molokanen, besteht Gütergemeinschaft des Mannes und der Frau, und ohne Einwilligung der Frau kann der Mann das Eigentum der Frau weder verpfänden noch veräufsern. Die molokanische Frau wird von zartester Kindheit an zur Unabhängigkeit erzogen, und ihr geistiges Leben wird (innerhalb des puritanischen Rahmens der Sekte) auf selbständige Weise entwickelt. Vgl. N. Tsakni: La Russie sectaire. Paris 1888. S. 153 u. f.

5. Dafs die Monogamie in Europa herrscht, verdanken wir vorzüglich dem römischen Rechte. Unsere Ehe ist die römische, mit Ausschlufs des willkürlichen Rechts der Scheidung, welches seit den letzten Tagen der Republik eine so grofse Rolle spielte[1]. Nach der strengen christlichen Lehre ist die Scheidung unzulässig, wenn keine physische Untreue vorliegt. Es geht hier aber einer überspannten idealistischen Richtung wie so oft, dafs sie gerade auf die rein physische Seite der Sache übertriebenen und unnatürlichen Nachdruck legt. Es kann eine Untreue des Gemüts und des Willens geben, die dem ganzen Verhältnisse viel verderblicher ist als die physische Untreue. Die Ehe kann in ihrem inneren Geist und Kern dadurch aufgelöst sein, dafs das Gefühl, durch welches sie getragen und beseelt werden sollte, verschwunden ist. Ist das Leben entschwunden, so läfst sich die äufsere Form allerdings durch Zwang bewahren, diese hat dann aber keinen Wert. Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit sind Lebensbedingungen des ehelichen Verhältnisses; wo diese fehlen, kann keine freie, unbedingte Hingebung stattfinden. Resignation und Selbstbeherrschung können grofse Dinge bewirken, ihr Vermögen hat aber seine Grenzen, und wenn das beseelende Gefühl durchaus verdorrt ist, läfst es sich durch nichts anderes ersetzen. Wie schon vorher (XVI, 3) gezeigt, braucht keiner der Teile Schuld zu haben, und dennoch kann das Verhältnis bodenlos unglücklich werden. Die unglücklichen Folgen erstrecken sich über die ganze Familie. Entfremdung und Kälte oder sogar Bitterkeit und Feindseligkeit zwischen den Eltern werden dem Wachstum der Kinder die verderblichste Atmosphäre sein.

Soll die rechtliche Ordnung eine Stütze des ethischen Familienlebens sein, so darf sie also der Scheidung keine allzu grofsen Hindernisse entgegensetzen. Hierdurch würde sie die Ehe zu einer Zwangsinstitution entwürdigen. Aus Rücksicht auf die Interessen der verschiedenen Individuen müssen für die Auflösung sowohl als für die Schliefsung der

---

[1] Vgl. Henry Maine: Early History of Institutions, S. 60. Lecky: History of European Morals. II, S. 316. Renan: Marc Aurèle. S. 547. Leist: Alt-ar. jus civ. I, S. 438. — Bei den Juden soll (nach Lagarde: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe. Göttingen 1886. S. 29) die Polygamie sich ungefähr bis zum Jahr 1000 erhalten haben.

Ehe bestimmte Formen vorgeschrieben sein. Durch diese Formen werden die Gatten nicht nur vor gegenseitigen Übergriffen, sondern auch, jeder für sich, vor ihrer eignen Übereilung beschützt. Es mufs eine gewisse Zeit verstreichen, ehe die endgültige Scheidung eintritt; und diese Zeit sollte länger sein, wenn nur der eine Teil die Scheidung wünscht. Die Treue hat ihr Recht und sollte Zeit haben, ihre Gewalt zu versuchen. Wenn Wilhelm v. Humboldt in seiner Jugendschrift über die Grenzen des Staates den ausdrücklichen Wunsch des einen Teils als zur Auflösung der Ehe hinlänglich ansieht, so ist dies einem zu weit getriebenen Individualismus zu verdanken.

In den durch eine mit Scheidung endende Ehe erzeugten Leiden wird eine genügende Warnung für diejenigen liegen, welche der Leichtigkeit der Scheidung wegen bei der Eheschliefsung mit Leichtsinn handeln möchten, so dafs es nicht zu befürchten ist, dafs ein liberaleres Scheidungsgesetz die allgemeine Achtung vor der Ehe schwächen sollte. Im Staate Indiana, der schon seit vielen Jahren liberale Scheidungsgesetze hat, ist das Familienleben ebenso schön und dauerhaft als in New York und in Süd-Carolina, wo es nur aus einer einzigen Ursache aufgelöst werden kann. Bei einigen russischen Sekten (den Duchoborzen, Molokanen), wo Scheidungen häufig und sehr leicht zu erreichen sind, herrschen hohe und edle Vorstellungen von der Ehe, und überhaupt soll ihr moralisches Niveau höher stehen als das ihrer orthodoxen Nachbarn [1]). Strenge Ehegesetze (besonders: Verbote oder Verhinderungen der ehelichen Verbindung Geschiedener) haben nie vermocht, die Sittlichkeit zu wahren und zu fördern. Dieselben bedrücken und fesseln reine und edle Naturen; Leichtfertige lassen sich nicht fesseln, sondern finden immer Auswege. In katholischen Ländern, wie z. B. in Italien, wo die Scheidung nicht erlaubt ist, sind in vielen Kreisen die ehelichen Verhältnisse im höchsten Grade entwürdigt, so dafs man das Recht der Scheidung verlangt, um die Heiligkeit und Würde der Ehe zu schützen [2]). Die Häufigkeit der Scheidung hängt, der Meinung eines fran-

---

[1]) History of Women Suffrage. Boston 1878. I, S. 742. — Lecky: History of European Morals. II, S. 325 f. — Tsakni: La Russie sectaire. S. 143 u. f.; 152.

[2]) Mantegazza: Die Physiologie der Liebe. Kap. 20 u. 21.

zösischen Statistikers zufolge, nicht von den Gesetzen ab, sondern von den Sitten, der Religion, der Rasse, dem Stande. Zugleich scheint es, dafs die Scheidungen am häufigsten in denjenigen Ländern vorkommen, welche auch die meisten Selbstmorde aufweisen, und in welchen man also die gröfste Anzahl derjenigen findet, denen es schwer fällt, in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens das Gleichgewicht zu bewahren (individus mal équilibrés). Am häufigsten ist es die Frau, die die Scheidung wünscht, und diese ist verhältnismäfsig selten, wenn Kinder erzeugt sind[1]).

[1]) I. Bertillon im Dictionnaire des sciences anthropologiques. S. 384—385. — Vgl. hiermit H. Westergaards Aufsatz in der „Nationalökonomisk Tidskrift“ (Nationalökonomische Zeitschrift), 1887. — W. F. Willcox: The Divorce Problem. New-York 1891.

2. DIE STELLUNG UND DIE VERHALTNISSE DER FRAU.

XVIII.

SOZIOLOGISCHE DATEN.

---

1. Eine Untersuchung der ethischen Stellung der Frau bildet die natürliche Ergänzung der vorstehenden Lehre von der freien Monogamie. Es zeigte sich, dafs letztere erst dann recht verwirklicht wird, wenn nicht nur der Mann, sondern auch die Frau die Fähigkeit und das Recht besitzt, ein selbständiges menschliches Dasein zu führen. Sie kann ihren Platz in der Ehe nur dann ausfüllen, wenn ihr die Möglichkeit geboten ist, auch aufserhalb derselben einen Platz auszufüllen. Nur dann wird ihre Wahl frei, wenn beide Möglichkeiten sich ihr darbieten. Was sie auch wählen möge, so wird dies nicht blofs als ein Mittel, sich eine Existenz zu sichern, sondern als eine Lebensaufgabe gewählt. — Es werden gewifs die Zeiten kommen, da es unnötig sein wird, sich auf eine nähere Begründung des Rechtes der Frau, sich selbständig zu entwickeln und ihre Lebensaufgabe frei zu wählen, einzulassen. Ebensowenig wie wir in der Ethik der Ethik der Gegenwart einen besonderen Abschnitt über die Stellung und die Verhältnisse des Mannes haben, ebensowenig wird in der Ethik der Zukunft ein besonderer Abschnitt über die Stellung und die Verhältnisse der Frau von nöten sein. Bis jetzt ist aber die Vorstellung noch nicht verschwunden, die Frau sei ihrer Natur zufolge nur dazu angelegt, Gattin und Mutter zu sein, und jedes Trachten, ihr eine Thätigkeit anderer Art zu ermöglichen, beruhe auf einem bedenklichen Irrtum.

2. Mit Bezug auf die Natur der Frau stehen zwei Anschauungen sich scharf gegenüber: die eine (der im Altertum von Platon, in der Gegenwart von Stuart Mill gehuldigt wird), der Unterschied zwischen der Natur und den Fähigkeiten des Mannes und denen der Frau sei nur ein gradueller Unterschied, wenn er überhaupt vorhanden sei, — die andere (der z. B. Spencer huldigt), der Unterschied sei von Natur aus so tief und fest, dafs er stets einen qualitativen Unterschied der Stellung und Thätigkeit der beiden Geschlechter bedingen müsse.

Man mufs immer vorsichtig sein, wenn man von naturellen Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten reden will, als ob dieselben ewig und unveränderlich wären. Die Natur befindet sich, besonders auf dem Gebiete der lebenden Wesen, in einer beständigen Entwickelung. Diejenige Natur, welche wir erblicken, ist immer selbst geworden, und es wird sich aus dieser wieder eine neue Natur entwickeln. Anderseits geschieht diese Entwickelung aber nur langsam, und wir müssen wohl beachten, wie weit wir zur gegebenen Zeit gekommen sind.

Aufserdem üben die Natur und die Verhältnisse des Weibes gegenseitige Wechselwirkung aufeinander aus. Ihre Verhältnisse werden durch ihre Natur bestimmt, wirken aber auch auf diese zurück. Deswegen beruht ihre Natur grofsenteils darauf, was von ihr verlangt wird, und welche Rechte man ihr gibt. Es kommt hier, wie überall, darauf an, die Forderungen und die Rechte so abzumessen, dafs sie der Natur Genüge leisten und dieselbe zugleich nach der günstigsten Richtung entwickeln.

3. Wenn wir die Natur und die Stellung der Frau zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten betrachten, finden wir verschiedene Formen der Teilung der Arbeit unter Mann und Frau.

Die Frau ist die erste Sklavin. Sie mufs alle Arbeit besorgen, die der Mann nicht übernehmen will. Sie mufs tragen und schleppen, mufs für Wohnung, Kleider und Anbau des Bodens sorgen. Sie wird vor allen Dingen nach ihrer Arbeitskraft geschätzt[1]). Schon als Kind wird sie

[1]) Siehe z. B. Th. Waitz: Die Indianer Nordamerikas. S. 99. — Fr. Müller: Allgemeine Ethnographie. S. 161. 288 f. — Spencer (Principles of Ethics § 428) behauptet, die Behandlung der Frauen sei der traurigste Gegenstand der Geschichte, und die un-

gegen die Brüder zurückgesetzt. Obwohl sie zum schwächeren Geschlecht gehört, mufs sie ihre Kräfte doch wacker gebrauchen. Sie verfügt aber auch über mehr Kraft als eine Frau des zivilisierten Lebens. Um nur ein einziges Beispiel anzuführen: ein Indianerweib entbindet sich häufig selbst und geht gleich nach der Niederkunft wieder an die strenge Arbeit. Der Ansicht einiger Forscher zufolge war bei den ersten Menschen, deren Spuren wir finden, die Verschiedenheit an Bau und Stärke nicht so grofs, wie sie später — infolge veränderter Teilung der Arbeit — geworden ist.

Eine neue Teilung der Arbeit findet statt, wenn die härteste Arbeit dem Sklaven aufgeladen wird. Die Frau besorgt dann nur die Arbeit im Inneren des Hauses. Sie erhält dann ihr eignes Gebiet, das sie unter verschiedenen Verhältnissen, je nachdem die Polygamie oder die Monogamie die herrschende Form der Ehe war, bis auf die jüngste Zeit behalten hat.

Endlich ist heutzutage in mehreren Ländern den Frauen Gelegenheit zu einer ganzen Reihe von Wirkungskreisen geöffnet, deren Besorgung früher nur durch Männer denkbar war. Sie sind als Ärzte, Advokaten, Geistliche, Ingenieure, Kontoristen, Bahnhofsverwalter u. s. w. thätig und haben das Wahlrecht zu kommunalen und politischen Versammlungen. Es ist hierdurch der Frau der Weg zu einer ganz anderen Entwickelung und ganz anderen Verhältnissen gebahnt, als ältere Zeiten für die einzig natürlichen hielten. Indes wird noch von vielen die Notwendigkeit und Nützlichkeit dieser letzten Arbeitsordnung bezweifelt.

Eine Untersuchung dieser Frage wird um so gröfseres Interesse darbieten, da sich sagen läfst, dafs die Stellung der Frau für die ethische Entwickelung der menschlichen Gattung einen Mafsstab abgibt. Der Grieche rühmte sich gegen den Barbaren seiner Behandlung der Frau; der Römer rühmte sich aus demselben Grunde gegen den Griechen und der Christ wieder gegen den Römer.

Die Geschichte zeigt indes, dafs die Stellung der Frau zu den verschiedenen Zeiten nicht nur durch die ökonomische und soziale Teilung der Arbeit, sondern auch durch den ganzen

---

geschriebene Geschichte würde — wenn wir sie kennten — sich hier als noch trauriger erweisen. Kannibalismus und Mifshandlung der Gefangenen hätten nur gelegentlich stattgefunden; die brutale Behandlung der Frauen aber sei universell.

Charakter der allgemeinen Bildung und des Geisteslebens bestimmt wurde.

In der griechischen Kultur verfochten namentlich die stoischen Philosophen die ethische Gleichberechtigung der Frauen und der Männer. Sollten auch einige Aufgaben dem Manne, andere der Frau näher liegen, gab es doch — ihrer Meinung nach — kein berechtigtes Streben, von dem eines der beiden Geschlechter auszuschliefsen wäre. Die späteren Stoiker verlangten, dafs die jungen Frauen, nicht die jungen Männer allein, in der Philosophie unterrichtet werden sollten. Dies waren dieselben Philosophen, die von der Ehe als inniger Lebensgenossenschaft die edelste Auffassung hatten; eine weitergehende geistige Entwickelung war in ihren Augen die Bedingung, damit die Frau ihre Stellung im häuslichen Kreise auf rechte Weise auszufüllen vermöge. Hierin lag ein bedeutender Fortschritt, wenn man bedenkt, dafs die athenischen Frauen von geistiger Bildung ausgeschlossen waren, so dafs die Männer nur im Kreise der Hetären das Bedürfnis nach Verkehr mit gebildeten Frauen befriedigen konnten.

Auch das Christentum trug durch tiefergehende geistige Genossenschaft zur höheren Stellung der Frau bei. Glaube und Hoffnung waren ja gemeinschaftlich, und sowohl das Leben der Frau als das des Mannes hatte zur Basis die Erwartung der grofsen Dinge, die geschehen und zwar bald geschehen sollten. Die Erwartung dieses bevorstehenden Abschlusses der Welt gab dem Leben aller Einzelnen einen hohen, von ihren speziellen Verhältnissen durchaus unabhängigen Zweck. Nun konnte die Frau, selbst wenn sie nicht Gattin und Mutter war, ihre persönliche Bestimmung erreichen. Aus asketischen Gründen trug das Urchristentum sogar Vorliebe für den ledigen Stand, namentlich für die Jungfräulichkeit. Ganz von den hier zu Grunde liegenden Motiven abgesehen war es doch von grofser Bedeutung, dafs das Leben der Frau eine grofse, von ihrer Stellung in der Familie unabhängige Aufgabe erhielt. Gegen diese prinzipielle Auffassung war es von geringerem Gewicht, dafs die Unterordnung der Frau auf orientalische Weise streng festgehalten wurde, und dafs die Frau in der Kirche schweigen und sich zu Hause von ihrem Manne belehren lassen sollte. Die Hauptsache war das grofse Prinzip, der unvergängliche Ruhm des Urchristentums, dafs das Höchste allen Menschen

ohne Unterschied des Geschlechts, des Standes und der Rasse erschlossen war.

In der Renaissance wurde der neue, grofse Strom der Bildung Frauen sowohl als Männern zu teil, und die starke Entwickelung der Individualitäten fand sowohl in der weiblichen als in der männlichen Welt statt. Es war diesem Zeitalter eigentümlich, dafs diese Entwickelung der Persönlichkeit erst der verheirateten Frau möglich wurde. Die jungen Mädchen wurden grofsenteils in den Klöstern erzogen, und ihre aktive Bildung begann erst nach der Verheiratung. Es herrschte in dieser Beziehung — wie noch jetzt oft in den romanischen Ländern — ein sonderbarer Dualismus in der Stellung der Frau. —

So viel läfst sich aus diesen geschichtlichen Notizen ersehen, dafs, wenn sich grofse Ideen regen, die tief in das Menschenleben eingreifen, sich auch die Tendenz regt, Männer und Frauen als gleichgestellt zu betrachten. Bei einer grofsen Erweiterung des geistigen Horizonts verschwindet der erhebliche Unterschied, den man sonst in der Stellung der beiden Geschlechter gemacht hat.

XIX.

DIE ETHISCHE STELLUNG DER FRAU.

1. Es ist von der Natur der Frau anvertraut, den Keim der neuen Generation in sich zu tragen und zu ernähren, bis dieselbe ihr eignes Leben führen kann. Dafs diese natürliche Aufgabe für ihre ganze Organisation bestimmend ist, läfst sich wohl kaum bezweifeln. Für andre Funktionen kann dann aber nicht so viel Energie übrig bleiben, wie der Mann zur Verfügung haben kann. Deshalb wird die Frau das schwächere Geschlecht. Und deshalb wird ihre Natur auch reiner und besser als die des Mannes. Wenn auch in allen anderen Verhältnissen Bestialität und Roheit herrschen, so findet der erste Keim der Humanität sich doch in dem Verhältnisse zwischen Mutter und Kind. In dem Madonnakultus, der Verehrung der Mutter mit dem Kinde, lebt noch eine Erkenntnis dieses Keimes alles Guten der Menschenwelt fort.

Das Anerkennen des Rechtes der Frau mufste damit anfangen, dafs man die grofse Bedeutung der Funktion erblickte, die sie als Naturwesen für die Gattung auszuführen hat. Dafs sie (bei der zweiten Teilung der Arbeit) als das schwächere Geschlecht erkannt wurde, und dafs man ihr die schwersten Lasten abnahm, war ein grofser Fortschritt. Vollständig ist dies indes noch nicht geschehen. In der Klasse der Armen mufs die Frau oft so angestrengt arbeiten, dafs ihre Pflichten als Mutter darunter leiden, und es ist eine wichtige Seite der grofsen sozialen Frage, es dahin zu bringen, dafs sie sich ihrem Hause und ihren Kindern widmen

kann [1]). — Die Erkenntnis der grofsen Bedeutung der Frau für das Haus bezeichnet einen Schritt, der nicht rückgängig gemacht werden kann noch soll. Der Platz, den die Frau in der Familie ausfüllt, läfst sich durch keinen Fortschritt in irgend einer anderen Richtung ersetzen. Die grofse Bedeutung des Familienlebens für die Entwickelung der Gattung beruht vor allen Dingen auf der Stellung der Frau in demselben als Mutter, Gattin oder Schwester. Hier liegt eine Kraft, die sich nicht entbehren läfst. Aber gerade weil die Aufgabe, welche die Frau hier erfüllt, ihren tiefen und festen Grund in der Natur hat, brauchen wir nicht ängstlich darüber zu wachen, dafs dieselbe angenommen werde. Die Natur bedarf unseres Schutzes nicht; sie wird sich schon selbst melden. Und die Verschiedenheiten, die wirklich zwischen Mann und Frau vorhanden sind, werden sich stets geltend machen, wenn sie nicht vorübergehenden, mehr oder weniger erkünstelten Verhältnissen zu verdanken sind. Stuart Mills Behauptung (in seiner Schrift „Subjection of Women“) war die, dafs die Vorstellungen, die man sich von der Natur und den Fähigkeiten der Frau gebildet habe, nur auf Gewohnheit und Tradition und nicht auf wirklicher Erfahrung beruhten; was wir die „weibliche Natur“ nennten, sei nur künstliches Erzeugnis. Eben deshalb müfsten die Schranken, die man bisher der Entwickelung und dem Gebrauche der weiblichen Fähigkeiten gestellt habe, aufgehoben werden, damit man im stande sei, die wirkliche weibliche Natur kennen zu lernen. Es komme nun — zum erstenmal in der Weltgeschichte — darauf an, die Erfahrung ihr Zeugnis in dieser Sache ablegen zu lassen! — Mill erwartete, dafs die Begabung der Frau sich unter freieren Verhältnissen in aufserordentlichem Glanze zeigen würde. Es ist zweifelhaft, ob die Erfahrung diese Erwartung befriedigen wird; dies ist denn aber auch nicht notwendig, um die Forderung zu begründen, die Mill aufzustellen wünschte.

Wie schon bemerkt, ist es gerade der Wunsch, die Frau zu befähigen, ihren Platz als Gattin und Mutter auf noch ausgiebigere und selbständigere Weise als bisher auszufüllen, der zunächst die Forderung einer allseitigen Entwickelung

---

[1]) Vgl. Jevons Abhandlung: Married Women in Factories. (Methods of Social Reform. London 1883.)

ihrer Fähigkeiten herbeiführt. Auch wenn sie nicht an der eigentlich produktiven Arbeit teilnimmt, wird ihre Stellung im Hause als „Leiterin der Konsumtion“ die Ausbildung verschiedenartiger Fähigkeiten erheischen. Und um der Thätigkeit des Mannes mit Verständnis und Sympathie folgen und seine Ratgeberin sein zu können, wie auch um die Erziehung ihrer Kinder zu leiten, mufs sie auf dem geistigen und auf dem sozialen Gebiete möglichst gut orientiert sein. Der grofse Einflufs, den die Frau in der Familie hat, und den sie hierdurch auf die gesamte ethische, soziale, religiöse und politische Entwickelung ausübt, macht eine möglichst reiche Ausbildung ihrer Fähigkeiten zur Notwendigkeit.

Hierzu kommt noch, dafs häusliche Thätigkeit und produktives Arbeiten einander nicht immer ausschliefsen. Auch in der Produktion wird die weibliche Arbeitskraft gebraucht werden können, und dies ist kein Übel, wenn es nicht über das Familienleben ausgeht[1]. — Selbst wenn die Frau Wege einschlägt, die früher nur der Mann betreten hat, wird sie — falls die Natur und die Fähigkeiten der beiden Geschlechter wirklich so grofse Verschiedenheiten darbieten, wie oft behauptet wird — ihre Eigentümlichkeit unter den neuen Verhältnissen nicht verleugnen. Wie die Eigentümlichkeit sich äufsern wird, vermag erst die Erfahrung zu zeigen.

2. Verhältnisse, deren die Frauen nicht Meister sind, bewirken, dafs sie nicht immer die einzige Bestimmung erreichen können, welche die Widersacher der Frauenemanzipation ihnen anweisen. Teils die Sterblichkeitsverhältnisse, teils die Auswanderung hat zur Folge, dafs in Europa und in den östlichen nordamerikanischen Staaten die Anzahl der Frauen gröfser ist als die der Männer. In Deutschland gab es vor einigen Jahren 800 000 Frauen mehr als Männer; 1880 hatte Massachusetts 66 000 Frauen mehr als Männer. Auf dem Lande ist die Anzahl der unverheirateten Frauen verhältnismäfsig ein wenig zahlreicher als die der unverheirateten Männer, was daraus erklärt wird, dafs der Tod verhältnismäfsig mehr Männer hinwegrafft, so dafs die Frauen geringere Aussicht haben, verheiratet zu werden.

---

[1]) Vgl. Marcus Rubin: Om Kvindens Adgang til Erhverv. (Über die Erwerbsfähigkeit der Frau.) Kopenhagen 1886. S. 10 f. — Mary Gilliland: Women in the Community and in the Family. (International Journal of Ethics. 1895).

Der grofse Überschufs der Frauen in den Städten findet seine Erklärung gröfstenteils darin, dafs mehr Frauen als Männer vom Lande nach den Städten einwandern. Thatsache ist es, dafs es nicht nur überhaupt mehr Frauen als Männer gibt, sondern auch, dafs dies speziell für die Altersklassen der Fall ist, in denen die Eheschliefsung der Natur gemäfs am häufigsten stattfindet (das Alter zwischen 20 und 40 Jahren).

Unter ungefähr 300 000 vierzigjährigen Frauen, die sich 1880 in Dänemark fanden, waren mehr als 38 pCt. unverheiratet, verwitwet oder geschieden [1]). Man wird hierzu vielleicht mit einem deutschen Statistiker sagen, ein Uberschufs weiblicher Bevölkerung sei ein „soziales Übel"; damit räumt man ihn aber nicht aus dem Wege, und man hat kein Recht, die diesen Überschufs bildenden Individuen als überflüssige Menschen zu betrachten. Es mufs sich also darum handeln, das soziale Übel in ein soziales Gut zu verwandeln, indem man die anscheinend überflüssigen Kräfte zur Verwendung bringt. Überflüssig sind sie nur, wenn man bei der zweiten Teilung der Arbeit stehen bleibt, ohne die dritte anerkennen zu wollen. Malthus war der erste, der gröfsere Achtung vor den unverheirateten Frauen verlangte, wozu seine Untersuchungen über die Frauenfrage ihn bewogen [2]).

3. Man hat behauptet, die physische und psychische Natur der Frau ermangle der Bedingungen einer solchen Ausbildung und Entwickelung, die sie dem Manne gleichgestellt machen könnten.

Dafs sie in der Regel in physischer Beziehung schwächer ist als der Mann, wurde schon erwähnt. Ihre frühere Geschichte zeigt indes, dafs ihre Kräfte mehr vermögen, als

---

[1]) Rümelin: Bevölkerungslehre (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie.) S. 1207—1309. — Rubin: Om Kvindens Adgang til Erhverv (Die Erwerbsfähigkeit der Frau) S. 21. — Die Zeitschrift „Kvinden og Samfundet" (Die Frau und die Gesellschaft). — Rubin og Westergaard: Ägteskabsstatistik. S. 67. — Statistik Aarbog. Herausgeg. vom statistischen Büreau des dänischen Staates. 1896. S. 15—16.

[2]) Noch vor ganz kurzem behauptete ein deutscher Philosoph, es sei egoistisch und ethisch verwerflich, wenn ein junges Mädchen — um sich die Freiheit zu sichern, den Gatten nach ihrer Neigung zu wählen — sich so ausbilde, dafs ihr Leben durch einen anderen Beruf als den ehelichen wertvoller werden könne! Siehe A. Dorner: Das menschliche Handeln. Berlin 1895. S. 422 u. f.

man jetzt gewöhnlich annimmt. Das zivilisierte Leben mit seiner Einseitigkeit hat auch die Frau auf einseitige Weise entwickelt. Eine gesundere und natürlichere Erziehung und Bildung wird einst die Sache in ein anderes Licht stellen. Speziell ist zu bemerken, dafs die Richtung, in welcher alle gesunden Reformpläne der Erziehung und des Unterrichts des Mannes gehen, es gerade leichter machen wird, beiden Geschlechtern die nämliche Bildung zu geben. Gröfserer Nachdruck auf die Entwickelung des Anschauungsvermögens, auf die Selbstthätigkeit des Denkvermögens, auf die Übung des Muskelsystems thut der Frau ebenso not wie dem Manne. Der Unterschied der physischen Kräfte, der wohl stets übrig bleibt, braucht nicht gröfser zu sein als derjenige, welcher unter Männern stattfindet[1]).

Wenn man meint, das Gefühl sei das psychologische Hauptvermögen der Frau, und sie sei deshalb zu keiner höheren und selbständigeren intellektuellen Entwickelung veranlagt, so geht man von einem unpsychologischen Gegensatz zwischen dem Gefühl und der Erkenntnis aus. Die Entwickelung des Gefühls hindert nicht notwendigerweise eine Entwickelung der Erkenntnis. Nur das Gefühl als heftige Gemütserregung, als Affekt, steht mit der Erkenntnis im Gegensatz. Ein Gefühl aber, das viel mehr den Charakter der Innigkeit als den der Heftigkeit trägt, braucht die Entwickelung des Denkvermögens nicht zu hindern, sondern kann dieselbe sogar begünstigen. So führt lebhafte Sympathie ganz natürlich dazu, sich in die Objekte zu vertiefen, dieselben in ihrer ganzen Eigentümlichkeit in sich aufzunehmen, und eine solche Sympathie ist mit der Forschergesinnung nahe verwandt. Um über sich selbst ins klare zu kommen, wird das Gefühl überhaupt angetrieben, den Ursachen nachzuspüren, welche dasselbe erregen, und setzt also wieder die Erkenntnis in Bewegung. Sollte jene Charakteristik der Frauen als Gefühlsmenschen auch allen Frauen ohne Ausnahme gelten, so wären sie darum doch nicht notwendigerweise von dem Rechte ausgeschlossen, eine

---

[1]) Doch soll es sich gezeigt haben, dafs die generelle Paresis (eine von partieller Lähmung begleitete Nervenschwäche) in den letzteren Jahren bei Frauen in den zivilisierten Staaten, wo sie an der Kulturarbeit teilnehmen, häufiger geworden ist. Dies ist vielleicht doch nur eine Übergangserscheinung.

höhere Entwickelung ihres intellektuellen Vermögens zu versuchen.

Viele Eigentümlichkeiten, die man mit mehr oder weniger Recht als der weiblichen Natur charakteristisch anführt, sind sicher nur den Verhältnissen zu verdanken, unter welchen die Frau lange Zeiten hindurch gelebt hat, und werden sich ändern können, wenn ihre Verhältnisse verändert werden. Dies gilt der eben erwähnten psychologischen Eigentümlichkeit. Denn die bisher gewöhnliche weibliche Erziehung ist nicht geeignet gewesen, die Intelligenz und den Willen der Frau zu entwickeln, sondern hat auf Kosten der anderen Vermögen das unbestimmte Gefühlsleben genährt. Hiermit steht es in Verbindung, dafs Frauen sich leichter von dem religiösen Kultus beeinflussen lassen als Männer. „Wir lesen, dafs bei den Griechen die Frauen leichter in religiöse Begeisterung zu bringen waren als die Männer. Sir Rutherford Alcock erzählt uns von den Japanesen, dafs es sehr selten ist, in den Tempeln eine Versammlung zu sehen, die aus anderen als Frauen und Kindern besteht; die Männer sind jedenfalls nur in kleiner Anzahl und gehören zu den unteren Klassen. Von den nach dem Tempel in Juggernaut Pilgernden wird berichtet, dafs wenigstens fünf Sechstel und häufig neun Zehntel Frauen sind. Und von den Sikhs hören wir, dafs ihre Frauen an eine gröfsere Anzahl Götter glauben als die Männer.“ [1]) Dafs die Kirchen nicht nur in Asien, sondern auch in Europa ihre eifrigsten Besucher und besten Stützen an den Frauen haben, ist eine bekannte Sache. Sogar der „Kultus der Vernunft“ während der französischen Revolution hatte seine eifrigsten Anhänger unter den Frauen, die ihre Teilnahme an demselben fortsetzten, nachdem die Männer sich zurückzuhalten angefangen hatten. Ein Augenzeuge berichtet, dafs man früher mehr Frauen als Männer in den Kirchen gesehen habe, und dasselbe in den Tempeln der Vernunft der Fall sei [2]). Im heutigen Frankreich glaubte

---

[1]) Spencer: The Study of Sociology. Chap. 15. — Dieser Zug der weiblichen Natur wird sehr stark von Bachofen hervorgehoben als ein wichtiges Element für die Erklärung der Frauenherrschaft, die seiner Meinung nach auf einer gewissen Stufe der Kulturentwickelung stattfand. (Das Mutterrecht. Stuttgart 1861. S. XIII bis XVIII.)

[2]) A. Schmidt, Pariser Zustände während der Revolutionszeit. III. Jena 1876. S. 239.

Taine[1]) berechnen zu können, daſs, während in Paris nur 1 Mann unter 50 und in den Provinzen 1 Mann unter 12 seine Osternpflicht durch Ablegen der Beichte und Genieſsen des Abendmahls erfülle, dieser Pflicht in Paris von 1 Frau unter 12 und in den Provinzen von 1 Frau unter 4 genügt werde. Wenn dies aber auch mit der Eigentümlichkeit der weiblichen Natur zusammenhängt, braucht diese sich doch nicht notwendigerweise immer auf dieselbe Art zu äuſsern; es läſst sich hieraus nicht schlieſsen, daſs die Frau stets einen Autoritätsglauben haben müsse. — Eduard v. Hartmann[2]) meint, eine Frau müsse entweder einen Autoritätsglauben haben oder sich einen Mann erwählen, der ein Freidenker sei. Ihr stünde also die Wahl unter zwei Arten des Autoritätsverhältnisses offen. Wählt sie aber die letztere Art (oder wählt sie einen Mann anderen Glaubens als desjenigen, in welchem sie erzogen ist), so wird ihre intellektuelle Aktivität notwendigerweise in Bewegung gesetzt sein; sie muſs dann die Fähigkeit besitzen, sich von dem loszumachen, was von Anfang an auf ihre Entwickelung Beschlag legte; und warum sollte sie denn nicht in religiöser Beziehung eine selbständige Überzeugung gewinnen können, in welcher Richtung diese auch gehen möge? — Derselbe Verfasser meint, ihres lebhaften Sinnes für individuelle Fälle und individuelle Persönlichkeiten wegen sei die Frau nicht im stande, eine Sache vom Standpunkte einer strengen und universellen Regel aus zu betrachten und behandeln, und sie könne sich deshalb wohl zum Advokaten, nicht aber zum Richter eignen. Sollte dem auch so sein, so ist es doch immer ein Fortschritt, wenn sie als zum Advokaten geeignet angesehen wird. Es gibt viele Männer, die sich ebenfalls nicht zu Richtern eignen, und es hat Zeiten gegeben, da die Frau nicht einmal für fähig angesehen wurde, ein Zeugnis abzulegen, oder da ihr Zeugnis gegen das des Mannes nur halb galt![3]) Das Leben der Frau ist so lange Zeiten hindurch im Inneren der Familie verflossen, wo die rein persön-

---

[1]) Le Régime moderne. II. Paris 1894. S. 148.

[2]) Ed. v. Hartmann: Die Phänomenologie des sittlichen Bewuſstseins. S. 521 u. f. — Schon Rousseau sagte, die Frau habe erst die Religion der Mutter und später die des Gatten, was er ganz in der Ordnung fand. (J. J. Rousseau und seine Philosophie. Aus dem Dän. S. 157.)

[3]) Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 451.

liche Seite aller Fragen und Verhältnisse der Natur der Sache zufolge in erster Reihe steht, während die ferneren, mehr unpersönlichen Rücksichten zurücktreten. Bei Männern, deren Entwickelung unter ähnlichen Verhältnissen geschieht, wird man die nämliche Eigentümlichkeit finden. Und der Sinn für das Individuelle, dessen Schattenseiten man als Einwurf gegen die Frau benutzt, hat anderseits grofse Vorzüge, die für das praktische Leben von grofser Bedeutung werden können. Stuart Mill sagt von seiner Gattin: „Durch nichts war sie von gröfserem Wert für meine geistige Entwickelung als durch ihre korrekte Auffassung der relativen Bedeutung verschiedener Betrachtungen.“ [1]) Eine solche korrekte Auffassung läfst sich stets in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens gebrauchen, und sie ist nicht häufig. —

4. Die Erfahrung hat ja schon ihr Zeugnis abgelegt, indem Frauen faktisch auf einer ganzen Reihe von Gebieten thätig sind, aus denen sie früher ausgeschlossen waren. Niemand bestreitet, dafs sie ihren Platz gut ausfüllen. Ob dies, wie einige begeisterte Anhänger der Frauenemanzipation meinen, der Anfang einer neuen Ära ist, die ungeahnte und noch nie gesehene Wunder offenbaren wird, das wird sich mit der Zeit zeigen. Man braucht die Erwartung aber auch nicht so stark zu spannen. Wenn man oft gesagt hat, dafs keine Frau auf irgend einem Gebiete bisher etwas des allerhöchsten Ranges geleistet habe, und hierin einen Einwurf gegen die Fähigkeit der Frau erblickt, selbständig thätig zu sein, so ist hierauf zu erwidern, dafs man diesen Mafsstab doch nicht anlegt, wenn die Rede von dem Rechte eines jungen Mannes ist, die Fähigkeiten, die er in sich fühlt, zu entwickeln. Die meisten Männer würden übel daran sein, sollte ein so idealer Mafsstab an sie angelegt werden, und die meisten Männer müfsten froh sein, wenn ihre geistige Entwickelung, sowohl mit Rücksicht auf die Intelligenz als auf den Charakter, eine solche Höhe erreicht hätte wie bei einer Sophie Germain, einer George Sand oder einer George Eliot.

Es liegt auch kein Grund vor, mit einem deutschen Philosophen [2]) zu statuieren, dafs nicht von Frauen aus-

---

[1]) Autobiography.
[2]) Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie. § 49.

geführt werden sollte, was ohne Frauen ausgeführt werden könne. Auch diese Betrachtung macht man ja doch nicht gegen Männer geltend. Man würde sich einer langen Prüfung unterwerfen müssen, wenn man nur eine solche Thätigkeit einzuschlagen berechtigt sein sollte, die von keinem anderen ausgeübt werden könnte. Der gesunde Gedankengang ist doch der, dafs jedes menschliche Individuum, ob Frau oder Mann, über seine Fähigkeit und seinen Trieb ins klare kommt und demnach seinen Weg erwählt. Die Erfahrung mufs dann zeigen, ob die Wahl die rechte war. Eine jede solche Wahl ist ein Wagnis, aber — wer nicht wagt, gewinnt nicht.

Natürliche Verschiedenheiten, welche mit dauerhaften und unveränderlichen Lebensbedingungen in Zusammenhang stehen, werden sich nicht verwischen lassen. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dafs alle Verschiedenheiten, die man zwischen der Natur und der Begabung des Mannes und der Natur und der Begabung der Frau nachweisen zu können glaubt, dieser Art sein sollten. Worin die am tiefsten liegenden Verschiedenheiten bestehen, das wird erst zu Tage treten, wenn es beiden gestattet wird, ihre Kräfte zu gebrauchen. Es wird sich dann vielleicht zeigen, dafs die Ähnlichkeiten gröfser und die Verschiedenheiten feinere und andere sind, als wir uns jetzt denken.

Ein grofser Fortschritt ist im Vergleich mit dem vorigen Jahrhundert geschehen. Damals wurde es als ein bedenkliches Zeichen angesehen, wenn eine Frau mittleren Standes lesen und schreiben konnte [1]), und selbst Goethe (Zweite Epistel) will die jungen Mädchen in der Küche, im Keller oder bei der Nadel erzogen wissen, am liebsten ohne andere Lektüre als das Kochbuch:

Wünscht sie dann endlich zu lesen, so wählt sie gewifslich ein Kochbuch.

Die Bewegung ist Schritt für Schritt weiter gerückt, und das Recht der Frau an die einzelnen Gebiete hat keinen so grofsen Widerstand angetroffen wie das allgemeine Prinzip ihrer „Emanzipation". Was langsam und succesive

---

[1]) „Bei den virginibus," schrieb im Jahre 1772 ein alter Schullehrer, „ist das Schreiben nur ein vehiculum zur Lüderlichkeit." Sogar Justus Möser meinte, er würde als ein Mann aus dem Volke kein Mädchen ehelichen, das lesen und schreiben könnte. (G. Schmoller: Über einige Fragen des Rechts und der Volkswirtschaft. Berlin 1874. S. 120.)

geschieht, erweckt kein so bestimmtes und deutliches Bewufstsein und deshalb auch keinen so grofsen Widerstand als das Neue und Plötzliche. Doch gibt es Länder, wo wegen des herrschenden Militarismus und Büreaukratismus nicht einmal die ersten kleinen Schritte haben gemacht werden können.

5. Bisher ist nur von der Möglichkeit und Berechtigung der selbständigen Entwickelung und Thätigkeit der Frau die Rede gewesen. Es kann hier aber nicht nur von einem Recht, sondern auch von einer Pflicht die Rede sein. Jedes einzelne Individuum hat die Aufgabe, möglichst viel aus seinem Naturell herauszubringen, um hierdurch seinen Platz als Glied der Gattung bestens auszufüllen. Was die Frau verlangt, wenn sie sich „emanzipieren“ will, ist eigentlich das Recht, ihre volle Pflicht im Dienste der Menschheit thun, an den gemeinschaftlichen Aufgaben mitarbeiten zu können. In der nordamerikanischen Frauenbewegung tritt diese Seite der Sache auf schöne und interessante Weise hervor. Die nordamerikanische Frau verlangte ihr Recht erst, als es notwendig war, damit sie ihre Pflicht erfüllen könnte. Die Thätigkeit für die freiere Stellung der Frau hat sich nämlich aus der Thätigkeit für die Negeremanzipation entwickelt. Gleich von Anfang an nahmen die amerikanischen Frauen an dieser Thätigkeit eifrig teil. Ihr Recht zum öffentlichen Auftreten stiefs aber, sogar in einer so grofsen und schönen Sache wie dieser, auf erbitterten Widerstand, der in dem grofsen Antisklavereimeeting zu London (1840) seinen Gipfel erreichte, indem man den weiblichen Sendboten aus Amerika den Zutritt verwehren wollte, weil ein solches Auftreten der Frauen „den Sitten des Landes und dem göttlichen Gesetze“ widerstreite[1]). Erst dann begann die Agitation für die Befreiung der Frau, an der so viele hervorragende Frauen teilgenommen haben.

6. Wenn die Frau sowohl die Möglichkeit als auch das Recht und die Pflicht hat, an den allgemein menschlichen Aufgaben mitzuarbeiten und ihre Persönlichkeit auf selbständige Weise auszubilden, so wird ihr auch das politische Stimmrecht nicht verwehrt werden können. Diejenigen inneren und äufseren Bedingungen, welche dieses voraussetzt,

---

[1]) History of Women Suffrage. I, S. 55.

kann sie ebensowohl besitzen als die meisten Männer, und es ist nicht weniger für sie als für den Mann von gröſstem Interesse, daſs die öffentlichen Angelegenheiten gut verwaltet werden. Die Übung und die Erfahrung, an der es ihr gebricht, kann sie der Natur der Sache zufolge nur durch praktische Teilnahme am öffentlichen Leben erwerben. Schon jetzt übt sie in politischer Beziehung groſsen Einfluſs aus; da sie aber von praktischer Erfahrung fern gehalten wird, ist dieser Einfluſs einseitig und wird durch enge Anschauungsweisen bestimmt. Überdies hat sie nicht das Gefühl der Verantwortlichkeit, welches Stimmrecht und Stimmpflicht geben. Wenn sie dieses Recht erhält, werden die Männer genötigt werden, von dem Abgeben ihrer Stimme ernstlichere Rechenschaft abzulegen, und werden sie sich nicht so leicht mit ihrer Überzeugung abfinden können[1]). Sollten Mann und Frau auch für verschiedene Seiten votieren, so würde das Unglück doch nicht gröſser sein, als es jetzt schon sein kann, wenn die Frau eine andere politische Uberzeugung hegt als der Mann. Die gröſsere Aufforderung zum selbständigen Denken, welche politische Rechte ihr geben werden, wird sie auch von der Autorität der Geistlichen und der Beichtiger befreien, so daſs die Erteilung des Stimmrechts an die Frauen auf die Dauer den Geistlichen nicht mehr Stimmen zuführen wird, als sie schon haben. — Wo die Frau (wie in einigen nordamerikanischen Distrikten) dieses Recht schon erhalten hat, scheint es einen guten Einfluſs auf das öffentliche Leben ausgeübt zu haben, ohne die befürchteten Miſslichkeiten im Gefolge mit sich zu bringen.

---

[1]) Stuart Mill: On representative government. — Herbert Spencer fürchtet, das Stimmrecht der Frau werde wegen ihrer Ehrfurcht vor aller Autorität und ihrer Geneigtheit, die Philanthropie höher zu stellen als die Gerechtigkeit, von schädlichen Folgen sein. Er meint doch, daſs dies mit den Verhältnissen unserer Übergangszeit in Zusammenhang stehe, und daſs die Zeit kommen werde, da das Stimmrecht der Frauen Nutzen bringen könne. (Princ. of Eth. IV. § 108.)

3. ELTERN UND KINDER.

XX.

SOZIOLOGISCHE DATEN.

1. Obgleich die Mutterliebe sich auch auf den allerniedrigsten Stufen menschlicher Existenz regt, und obgleich wir im ganzen genommen auch die Liebe der Eltern zu ihren Kindern als einen häufigen Zug bei den Wilden antreffen, so kann man doch sagen, dafs die Behandlung und die Verhältnisse des Kindes ebensowohl als die der Frau einen Mafsstab der ethischen Entwickelung abgeben. Auf den niederen Kulturstufen ist das Kind durchaus in der Gewalt der Eltern. Der Familienvater hat das Hals- und Handrecht über dasselbe, kann es verkaufen oder töten und braucht niemand Rechenschaft darüber abzulegen. Die Behandlung des Kindes wird sehr darauf beruhen, unter welchen äufseren Verhältnissen die Familie oder der Stamm lebt. Wenn wir das Aussetzen der Kinder, besonders der gebrechlichen, der Drillinge und — der Mädchen[1]), bei fast allen wilden und barbarischen, ja sogar bei einigen in sonstiger Beziehung zivilisierten Völkern antreffen, hat von Anfang an die zwingende Not diese Sitte erzeugt. Eine wandernde Horde Wilder, die fortwährend der Gefahr der Hungersnot oder eines feindlichen Überfalles ausgesetzt ist, entledigt sich aus Selbsterhaltungsdrang der Kinder, der Kranken und der Greise, welche die eilige Wanderung hemmen oder an den Vorräten mitzehren. Bei den Wilden und den Barbaren

[1]) Man hegte also schon früh die Meinung, gar zu viele Frauen seien ein „soziales Übel".

sind die Kindermorde vorwiegend den Vätern und Männern anzurechnen. Diese entscheiden im Namen der Familie oder der Horde das Schicksal der Neugebornen. Jedenfalls — möge nun die Mutter oder der Vater den Mord verüben — ist die Rücksicht auf die Wohlfahrt des Stammes das vorwiegende Motiv des Kindermordes überhaupt, wie auch der Thatsache, dafs namentlich Mädchen getötet werden. „Wo Kindermord gewöhnlich ist, wird der Kampf ums Dasein milder werden, und alle Glieder des Stammes werden beinahe die gleiche Aussicht haben, ihre wenigen überlebenden Kinder zu ernähren. In den meisten Fällen wird eine gröfsere Anzahl von Mädchen als von Knaben getötet; denn es ist einleuchtend, dafs die Knaben dem Stamme wertvoller sind, weil sie, wenn sie erwachsen sind, bei der Verteidigung mitwirken und sich selbst ernähren können. Die Schwierigkeit, die — wie die Weiber wohl wissen — mit der Ernährung der Kinder verbunden ist, — die Einwirkung dieser Schwierigkeit auf die Schönheit der Weiber, — und die bessere Lebensweise, welche für die Kinder möglich wird, wenn sie nicht zu zahlreich sind, — alles dies wird von den Weibern selbst sowohl als von verschiedenen Beobachtern als weitere Motive zum Kindermorde angegeben.“ [1]) Unter unseren „zivilisierten“ Verhältnissen ist es meistens die verlassene, einsame Mutter, die ihr Kind tötet, und das Motiv ist dann wohl häufiger das Schamgefühl als die Not [2]). Bei vielen Frauen äufsert sich die Mutterliebe erst, nachdem sie das Kind gesehen und für dasselbe Sorge zu tragen angefangen haben. Despine führt (in seiner Étude psychologique sur les personnes qui commettent l'infanticide, im 3. Band seiner Psychologie natu-

---

[1]) Darwin: Decent of man. Vol. II. Chap. 20.

[2]) Lecky (History of European Morals. II, S. 37) meint, die Mutterliebe sei gewöhnlich stärker als die Not, aber schwächer als die Scham. Er schliefst dies daraus, dafs Kindermorde in Ländern, in welchen das Urteil über aufserehelich gebärende Frauen sehr mild ist, selten sind. — Die Mutterliebe kann indes, wie traurige Erfahrungen dies zeigen, durch Not und überladene Arbeit geschwächt und vertilgt werden. Vgl. Jevons: Married Women in Factories. (Methods of Social Reform.) S. 157 f. 166. — Die Frauen der Wilden waren günstiger gestellt als verlassene Mütter und Fabrikarbeiterinnen in unseren grofsen Städten. Die ganze Horde nahm sich des Kindes an, wenn diesem überhaupt das Leben gestattet wurde, und die Arbeit der Mutter brauchte sie nicht von ihrem Kinde zu trennen.

relle) eine Reihe Beispiele hiervon an. Es wird hierdurch verständlich, wie die verlassene Mutter sogleich nach der Niederkunft ihr Kind des Lebens berauben kann: das Kontramotiv entsteht zu spät. Öffentliche Dirnen betrachten es als eine Ehre, Kinder zu bekommen, weshalb sehr selten Kindesmord von ihnen begangen wird. — In den Staaten des Altertums hielt sich die Vorstellung von der absoluten Gewalt des Vaters, und hiermit verband sich bei den Griechen die Annahme, einem Staate sei am besten mit einem sehr begrenzten Anwachs der Bevölkerung gedient. Hierdurch wird es erklärlich, dafs die alten Philosophen und Gesetzgeber das Recht oder sogar die Pflicht verteidigen, das empfangene oder gar schon geborene Kind des Lebens zu berauben. Sie führten hierdurch keine Neuerung ein, sondern bestätigten nur eine uralte Sitte, deren Umstofsung erst das Christentum mit seiner Sorge für die Seele jedes einzelnen Menschen herbeiführte. Jetzt erst wurde dem ungeborenen und dem neugeborenen Kinde sein Recht gewahrt[1]).

2. Für das Kind wie für die Frau waren es teilweise ökonomische Gründe, welche ihm bessere Bedingungen verschafften. Ehe der Gedanke von dem Wert und der Bedeutung des einzelnen Individuums sich überall geltend machen konnte, mufsten die Hilfe und der Nutzen, welche die Kinder leisten konnten, deren schonende Behandlung bewirken. Die Kinder mufsten Arbeit verrichten wie die Sklaven. Hiezu kamen aber auch noch andere Rücksichten, wenigstens was die Söhne betraf. In dem Sohne erblickte der Vater seinen Rächer, wenn er eines gewaltsamen Todes sterben sollte, und den nach seinem Tode am Familienaltare Opfernden. Nur durch Hinterlassen eines Sohnes konnte er den Vorfahren seine Schuld entrichten, indem er das Bestehen des Familienkultus sicherte. Das Verhältnis blieb jedoch bis auf die jüngste Zeit ein Autoritäts- und Unterthänigkeitsverhältnis, indem die Autorität der Eltern auf eine noch an die primitive Familie erinnernde Weise anerkannt wurde. Nachdem der Staat der elterlichen Gewalt

[1]) Vgl. mit Bezug auf die nördlichen Länder: R. Keyser: Efterladte Skrifter. (Hinterlassene Schriften.) II, S. 315. — Die strenge christliche Betrachtungsweise ging sogar so weit, dafs die Mutter geopfert wurde, wenn in Kindesnöten entweder die Mutter oder das Kind geopfert werden mufste, damit das ungetaufte Kind nicht zur Hölle fahren sollte. Lecky ib. S. 25.

engere Grenzen gestellt hat, und nachdem die Ideen der Freiheit und der Gleichheit in der übrigen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind, ist das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern vielmehr ein reines Sympathieverhältnis als ein strenges Autoritäts- und Gehorsamkeitsverhältnis geworden. Die Familie hat sich selbst hierdurch in weit höherem Grade als auf der primitiven Stufe zum Vorbilde einer innigen und vollkommenen Gesellschaft entwickelt, in welcher kein Mitglied bloſses Mittel, sondern alle selbständig mitbethätigte Glieder sind.

XXI.

DIE ETHIK UND DIE PÄDAGOGIK.

---

1. Schon die Physiologie gibt uns einen deutlichen Wink in betreff der ethischen Stellung der Eltern zu den Kindern[1]). Die Eltern „bringen“ allerdings die Kinder zur Welt, sind aber doch selbst nur Mittelglieder in einer Ordnung der Natur, welche lange vor der Entwickelung ihres Bewufstseins und ihrer Triebe den ersten Keim des neuen Individuums gegründet hatte. Auf ihr physisches Verhältnis zum Kinde läfst sich deshalb kein Eigentums- und Herrscherrecht stützen. Ihre Gewalt über das Kind begründet sich dagegen auf die Aufgabe, die ihnen als den Nächststehenden obliegt: den Schöfsling zu pflegen und das Wachstum zu hüten. Ihre Gewalt gründet sich auf die Notwendigkeit der Erziehung. Die elterliche Autorität kann wie alle andere Autorität sich selbst unwillkürlich oder willkürlich zum Zweck statt zum Mittel machen. Dies geschieht, wenn die in die Hände der Eltern gelegte Gewalt als Macht gefühlt wird, so dafs die Kinder Mittel für die Befriedigung des Machtbedürfnisses werden. Es geschieht ebenfalls, wenn Eltern ihren durch das Betragen der Kinder erregten Gefühlen freie Äufserung gestatten, ohne zu bedenken, dafs Lob und Tadel schwer zu behandelnde Mittel sind, und dafs es nicht die Hauptsache ist, den Gefühlen der Eltern Luft zu verschaffen, sondern den von ihnen ausgesprochenen Urteilen den rechten motivierenden Einflufs auf die Entwickelung des Charakters der Kinder mitzuteilen. Das

---

[1]) Psychologie VI. C, 2—3.

Recht, Gewalt auszuüben und Urteile auszusprechen, beruht auf der Pflicht, eine erziehende Vorsehung zu sein. Diese Pflicht wird auf noch mehr unwillkürliche Weise durch jeden Mangel an Selbstbeherrschung verletzt, der entweder direkt — durch das Unterjochen und Quälen der Kinder — oder indirekt — durch das ihnen gegebene Vorbild — dem Zwecke der Erziehung widerstreiten kann.

Diese Pflicht wird unter gesunden Verhältnissen von einem der stärksten natürlichen Gefühle aufgedrängt, welches Nahrung und Stärke erhält, je häufiger sich eine Gelegenheit zu dessen Befriedigung darbietet. Die instinktive Thätigkeit geht dem eigentlichen, innigen Gefühle voraus, und dieses nimmt zu bei fortgesetzter Thätigkeit. Gemeinsamkeit des Lebens erzeugt Gemeinsamkeit des Gefühls. (Vgl. das Aristotelische Prinzip.) Die allgemeine Erfahrung, dafs Wohlthäter denjenigen, welchen sie wohlthun, mehr Liebe erzeigen, als ihnen von diesen erwiesen wird, bestätigt sich hier. Das Gefühl der Kinder, welches der Liebe der Eltern entspricht, kann schwerlich denselben Grad der Stärke erreichen. Homer gebraucht von jungen, sterbenden Helden oft den Ausdruck, dafs sie ihren Eltern den „Pflegelohn", die Vergeltung dessen, was sie von ihnen empfangen hatten, nicht bezahlen konnten. Wie stark aber auch die Dankbarkeit und Pietät der Kinder sein möchten, wird es ihnen doch nie gelingen, den vollen Pflegelohn zu bezahlen. Dies liegt darin, dafs der Blick des Kindes ganz natürlich vorwärts gerichtet ist. Wieviel Nahrung es auch aus der Vergangenheit saugt, so ist es doch sein Trieb und sein Beruf, vorwärts und nicht rückwärts zu schauen, und wenn die Sympathie der Eltern uninteressiert ist, werden sie dies auch so wünschen. Sie werden wissen, dafs sie selbst herab-, die Kinder aber hinaufsteigen müssen. Wenn das rechte Verhältnis indes vorhanden ist, wird die Sympathie der Eltern für das Fortschreiten der Kinder der Pietät der Kinder für die Eltern entgegenkommen, und hierdurch wird die Harmonie zwischen der älteren und der jüngeren Generation entstehen, die eine der bedeutungsvollsten Seiten der Familie ist. (Vgl. XIV, 2 und XII, 6.)

Aufser dem Bande, das Eltern und Kinder miteinander vereint, hat auch das Band, das Geschwister untereinander vereint, grofse ethische Bedeutung. Gemeinsamkeit der Herkunft, der Lebensverhältnisse, der Erinnerungen, der

Erziehung und der Thätigkeit bildet — nebst der natürlichen Verwandtschaft der Temperamente und der Anlagen — die feste Grundlage einer Gemeinschaft und eines Verständnisses, welche bestehen können, auch wenn die spätere Erfahrung und Thätigkeit des Lebens höchst verschieden werden. Man hat keinen besseren Ausdruck für die von allgemeiner Menschenliebe getragene Gesellschaft finden können als „allgemeine Brüderschaft“.

2. Kann es nun auch als festgestellt betrachtet werden, dafs das Kind nicht blofses Eigentum der Eltern ist und deren Zwecken als Mittel dient, so könnte es doch scheinen, als müfste das Kind in anderer Beziehung als Mittel und nicht als Zweck behandelt werden. Die Kindheit ist ja der Anfang des Lebens, ein Übergang und eine Vorbereitung zum vollen und eigentlichen Menschenleben. Das Kind mufs also — so könnte es scheinen — als Mittel betrachtet werden, da es gilt, dasselbe zu einem so kräftigen und vollkommenen Menschen wie möglich auszubilden: es mufs also das Mittel seines eigenen künftigen Menschen sein!

Aber ebensowenig wie das ganze Leben als blofses Mittel betrachtet werden darf, ebensowenig darf ein einzelner Teil des Lebens als blofses Mittel eines anderen Teils angesehen werden, wenn keine zwingende Notwendigkeit vorhanden ist. Die Kindheit steht vor allen Dingen als eine selbständige und eigentümliche Lebensperiode und Lebensform da, die ihre eignen Bedingungen haben und nach ihren eignen Gesetzen beurteilt werden müssen. Sie ist nicht mehr als jeder andere Teil des Lebens eine blofse Übergangsperiode. Das Kind mufs vor allem als Kind, nicht nur als angehender Erwachsener betrachtet werden. Aus der Larve entwickelt sich allerdings mit der Fülle der Zeit ein Insekt; aber darum geht es doch nicht an, die Larve wie ein Insekt zu behandeln. Die Larve hat ihre eigentümlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse. Von asketischen Richtungen abgesehen, die alle gesunde Lebensfreude und natürliche Thätigkeit mit Mifstrauen betrachten, hat die Kindheit keinen ärgeren Feind als eine äufserliche Nutzenlehre, die nur fragt, was dem Kinde Nutzen bringen wird, nicht aber, was ihm Nutzen bringt.

Zunächst gilt es, dem Kinde zu gestatten und zu helfen (denn es kann der Hilfe bedürfen) recht Kind zu sein, die Kindheit mit vollständiger Hingebung zu verleben, ohne

durch Sorgen, Entbehrungen und Mühsale gestört zu werden. Hierdurch sammelt es für die künftige Entwickelung körperliche und geistige Kraft an. — Und demnächst gilt es, dafs die vom Kinde verlangte Arbeit möglichst weit dessen eigne Arbeit werde, damit es die Freude am Gebrauch der eignen Kräfte fühle. — Werden diese Bedingungen befriedigt, so wird hierdurch auch das Problem gelöst: die Kindheit als eine selbständige und eigentümliche Lebensperiode zu behandeln und sie dennoch zu einer Vorbereitung auf das spätere Leben zu machen.

Es ist Jean Jacques Rousseaus grofses Verdienst, diese Wahrheiten so dargestellt zu haben, dafs sie nicht wieder in Vergessenheit geraten werden[1]). Hierdurch wurde er ein Evangelist der Kindheit und zugleich ein Reformator der Pädagogik.

3. Dem Kinde ebensowenig als dem Erwachsenen ist der Gehorsam als die höchste Tugend anzurechnen. Der Gehorsam hat keinen Wert an und für sich, sondern ist nur ein Mittel. Es ist notwendig, dafs das Kind Gehorsam lernt, da es sonst keine völlige Freiheit haben kann. Nur wenn es ein elastisches Band gibt, welches zurückhält, wenn das Kind zu weit geht, kann man diesem freien Spielraum gewähren. Wenn das Kind sich, ohne die Gefahr zu ahnen, einem Abgrund nähert, so kann nur der Gehorsam gegen die warnende Stimme es erretten. Es fehlt dann an Zeit, Gründe und nähere Erklärungen zu geben, das Vertrauen auf die warnende Stimme mufs hinlängliches Motiv sein. Die Eltern repräsentieren dem Kinde gegenüber die reife Erfahrung und das selbständige Urteil. Bis das Kind Selbständigkeit erreicht, wird es von dem Bedürfnisse geleitet, sein Betragen von denen, die es am höchsten liebt, gebilligt zu sehen; aus diesem Bedürfnisse entwickelt sich dann allmählich das Bedürfnis der Selbstachtung und somit die ethische Selbständigkeit[2]). Das Kind hat ein Gewissen aufserhalb seines Ich, bevor es in seinem eignen Inneren ein

---

[1]) Siehe meine Schrift J. J. Rousseau og hans Filosofi. S. 83—86; 128—140. (Deutsche Übers. S. 94—97; 143—158.)

[2]) Dies ist sehr schön von I. G. Fichte nachgewiesen: Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808. S. 317—329. — Preyer (Die Seele des Kindes. 3. Aufl. S. 227) bemerkt von dem Eifer seines Kindes, Handlungen der Erwachsenen nachzumachen: „Sein Nachahmungstrieb erscheint hier fast wie Ehrgeiz.“

solches haben kann. Der Gehorsam gegen andere und das Vertrauen auf diese führen aber nur dadurch zu selbständiger Überzeugung, dafs sie zum Handeln führen. Wir müssen hier wieder des Aristotelischen Prinzips gedenken, dafs man nur dann gut wird, wenn man gut handelt. Die unwillkürliche, instinktive Weise, wie das Kind dem Betragen der Älteren folgt und denselben nachahmt, der Eifer, womit es alle die Wege einschlägt, die man seinem starken Bedürfnisse des Gebrauchs der frischen Kräfte eröffnet, haben wohl ebensoviel zu bedeuten, als der bewufste Gehorsam. Ohne dafs das Kind selbst es merkt, werden hier Präzedenzien geschaffen, welche die Zukunft bestimmen und eine bessere Grundlage abgeben, als Ermahnungen und Drohungen, Belohnungen und Strafen. Erfahrungen, die ihm später zu gute kommen, kann es auf diese Weise im kleinen dadurch machen, dafs es an seiner eignen Thätigkeit Freude fühlt. Kommt dann die Zeit, da es die Gebote und Ermahnungen versteht, so hat es dieselben schon befolgt, und dies ist eigentlich die einzige Weise, dieselben recht verstehen zu können. Ebenso wie man nach neueren Methoden des Sprachunterrichts nicht mit grammatischen Regeln, sondern mit dem praktischen Üben der Sprache anfängt, ebenso sollte man auch in der praktischen Ethik nicht mit moralischen Regeln, sondern mit dem Üben der Kräfte anfangen. Die unbewufste Erziehung ist nicht weniger wichtig als die bewufste. Es gibt Gedanken und Gefühle, die erst durch vorhergehende Thätigkeit ermöglicht werden. —

Unter der unbewufsten Erziehung kann man aber auch die Erziehung verstehen, welche die Eltern üben, ohne es selbst zu wissen. Ihre unbewachten Augenblicke wirken nicht minder auf das Kind, als die Augenblicke, in denen sie demselben mit klarem pädagogischem Bewufstsein entgegentreten; in den unbewachten Augenblicken redet und handelt man ja oft mit der gröfsten Energie. Es nützt daher nichts, das vortrefflichste pädagogische System zu Grunde zu legen, wenn zahlreiche unbewachte Augenblicke einreifsen, was das System aufgebaut hat. Überhaupt besteht ein grofser Teil der Erziehung des Kindes in unwillkürlicher Nachahmung, die zur Einübung von Thätigkeiten und Arbeiten bewegt, welche es später mit Bewufstsein ausführen soll. Durch aktive Nachahmung lernt das Kind die verschiedenen Seiten des Lebens kennen. Beim Spielen wiederholt es das Be-

tragen der Erwachsenen, tritt in den verschiedenen Ämtern und Lagen auf, in denen es die Erwachsenen erblickt hat, ist bald Herr, bald Diener, bald Geber, bald Empfänger. Es lernt die Gegensätze des Lebens kennen, und zugleich erfährt es, dafs sogar die Erwachsenen, die sonst von allen Schranken befreit scheinen, Regeln und Rücksichten haben, nach denen sie sich richten müssen. Schritt für Schritt werden sie in den grofsen Zusammenhang des Lebens eingeführt, und die moralische Entwickelung kann hier Hand in Hand mit der intellektuellen gehen. Die Fähigkeit des Mitfühlens, sich in lebhafter Sympathie mit anderen Menschen zu freuen und mit ihnen zu leiden, wird durch diesen aus unwillkürlichem Nachahmungsdrange hervorgerufenen Erfahrungskursus genährt, der erst in der jüngsten Zeit genauer aufgefafst und beschrieben worden ist[1]), und der ein wichtiges Beispiel des Aristotelischen Prinzipes gibt (XIII, 4).

4. Auf dem Gebiete der intellektuellen Erziehung versündigt man sich an dem Satze von der selbständigen Bedeutung der Kindheit, wenn man die Fähigkeiten des Kindes durch Mittel, die an und für sich kein Interesse oder keinen Wert haben, entwickeln und üben will. So z. B. wenn man das Auswendiglernen langer Reihen Wörter in der Grammatik deswegen empfiehlt, weil dasselbe das Gedächtnis stärke. Was zur Entwickelung der formellen Fähigkeiten benutzt wird, sollte etwas sein, das auch wegen seines Inhalts interessieren könnte, so dafs dessen Aneignung Befriedigung verschaffte.

Und bei der intellektuellen Erziehung ist es von gröfster Bedeutung, dafs die Selbstthätigkeit erregt wird. Wie sehr auch die Kindheit und das reife Alter verschieden sein mögen, so stimmen sie doch darin überein, dafs das höchste Erreichbare die Thätigkeit der eignen Kräfte im Dienste einer bedeutenden Sache ist. Dies ist dem Kinde auf seine Weise, wie dem Erwachsenen auf dessen Weise möglich. Der Stoff, dessen Aneignung vom Kinde verlangt wird, mufs deswegen dergestalt zurechtgelegt werden, dafs das Kind selbstthätig wird, es möge nun namentlich mit der Phantasie oder

---

[1]) Josiah Royce: On Certain Psychological Aspects of Moral Training. (International Journal of Ethics. 1893). — Mark Baldwin: Mental Development in the Child and the Race. Methods and Processes. New York 1895.

mit dem Verstande arbeiten. Durch Selbstthätigkeit wird das Kind am Arbeiten Freude finden, ohne zu ahnen, dafs es hierdurch zugleich die beste Grundlage seiner eignen Zukunft bildet. Die Arbeit des Lernens liegt, wie Dühring treffend bemerkt hat[1]), zwischen dem Spiel, das selbstgeschaffene Hindernisse überwindet, und der eigentlichen Arbeit, die wirkliche, objektive Hindernisse überwindet; diejenigen Hindernisse, welche die Arbeit des Lernens zu überwinden hat, liegen in der Trägheit und Ungeübtheit.

Nur ein ideales pädagogisches System wird vollständig die beiden Rücksichten vereinen können: der Kindheit ihre selbständige Bedeutung zu geben und sie dennoch eine Zeit der Vorbereitung sein zu lassen. Alle Reformgedanken der Pädagogik deuten indes nach dieser Richtung. Dafs die völlige Durchführung derselben auf grofse Schwierigkeiten stofsen wird, folgt von selbst. Dies liegt schon darin, dafs die Erwachsenen die Erzieher sind; das Insekt kann die Larve nie ganz verstehen. Vorläufig ist es ein grofses Gut, dafs die Bedeutung der Erziehung die Aufmerksamkeit so sehr angezogen hat. Fällt es dem Erwachsenen so aufserordentlich schwer, die Aufgaben seinen Fähigkeiten anzupassen, so mufs dies doch rücksichtlich des Kindes gelingen können, da man selbst bestimmt, welche Aufgaben man ihm stellen will; und gelingt es einst, das Problem der Erziehung zu lösen, so wird hierdurch auch den Erwachsenen in deren Kampf mit ihren Problemen eine Hilfe geboten werden.

5. Die Selbstthätigkeit des Kindes hat natürlich ihre Grenzen. Es kann nicht selbst alle diejenigen Erfahrungen aufs neue machen, welche die Gattung auf ihrer langen Bahn gemacht hat. Die Erfahrung erzieht uns grofsenteils durch Täuschungen, durch unerfüllte Erwartungen. Hierdurch lernen wir die Grenzen zwischen dem Wirklichen und dem blofs Möglichen feststellen[2]). Es ist aber die Pflicht des Erziehers, Sorge zu tragen, dafs die Täuschungen nicht gar zu grofs für das Kind werden, so dafs sie dessen Mut niederbeugen. Ein allzu jäher Übergang aus der Erwartung oder der Illusion in die Realität kann leicht das Selbstvertrauen und das Sicherheitsgefühl ersticken, dessen das Kind am allerwenigsten entraten kann. Das Kind fängt damit an,

---

[1]) Der Wert des Lebens. 2. Ausg. S. 95.
[2]) Vgl. Psychologie. V B, 4.

auf naive Weise allen seinen Vorstellungen Gültigkeit zu verleihen. Es fängt mit einer Sanguinität an, die der Erfahrung vorgreift. Ein brutales Zerreifsen der Illusionen, ein gar zu plötzliches Einschärfen des Unterschieds zwischen der Welt der Phantasie und der Welt der Wirklichkeit kann das Kind gar nicht ertragen. Die Einübung des Unterschieds erstreckt sich ja durch das ganze Leben hindurch, und läfst sich nicht mit einem Male vollenden.

Die Kunst der Erziehung besteht darin, der Sanguinität und der Phantasie des Kindes möglichst freien Spielraum zu gewähren und dennoch eine Kritik zu üben, die das Verderbliche beschneidet und den gesunden Kern betont.

Dies findet nirgends wichtigere Verwendung als mit Bezug auf die religiösen Vorstellungen. In der Weise, wie es die Dinge auffafst und erklärt, hat das Kind viel mit dem Naturmenschen gemein. Beide haben die Neigung, die Erklärung dessen, was um sie her geschieht, in dem Eingreifen persönlicher Wesen zu finden. Sie personifizieren die Natur und verstehen eigentlich nur persönliche Ursachen. Es ist nicht gesagt, dafs hieraus immer eine poetische Naturauffassung entsteht. Gerade die Neigung zum Personifizieren kann der Erklärung einen äufserlichen und mechanischen Charakter geben. Wenn das Kind das allabendliche Erscheinen der Sterne dadurch erklärt, dafs der liebe Gott sie anzündet, ebenso wie „der Mann“ die Gaslaternen anzündet, oder wenn es meint, des Frühlings komme ein Mann und setze den Bäumen Blätter an, so ist hierin nicht so viel Poesie enthalten als in der naturwissenschaftlichen Erklärung. Das Kind legt sich nun aber einmal die Sachen auf seine Weise zurecht und appelliert an die ihm am besten bekannten Ursachen. Deshalb nimmt es auch mit Leichtigkeit die biblischen Vorstellungen in sich auf, da diese so gut mit der ganzen Weise stimmen, wie es die Welt auffafst. Um diese ganze mythologische Periode durchzumachen, bedarf das Kind der Ruhe und darf nicht jeden Augenblick durch eine Kritik gestört werden, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht. Sowohl dogmatische als antidogmatische Erzieher versehen dieses oft. Ebenso wie Missionäre den Glauben der Heiden oft unbarmherzig für ein Werk des Teufels erklären, so zerreifsen ängstliche Eltern oft die wild wachsenden mythologischen Vorstellungen des Kindes, weil dieselben nicht mit dem Katechismus

stimmen. Und Freidenker meinen oft, die Wahrheitsliebe zwinge sie, alle mythologischen Vorstellungen des Kindes am Wachsen zu verhindern. In beiden Fällen hemmt man die freie, natürliche Entwickelung des Kindes. Man mufs demselben gestatten, eine ähnliche mythologische Periode durchzumachen, wie die, welche die Gattung durchlaufen hat, ebenso wie es in seiner anfänglichen fötalen Entwickelung Formen darbot, die an niedere Tierarten erinnern. Alles, was man thun kann, ist den Weg zu verkürzen und zu erleichtern; soll die Entwickelung aber eine gesunde sein, so mufs das Kind selbst sich aus dieser Periode emporarbeiten. Man kann ihm behilflich sein, alle Konsequenzen seiner Vorstellungen zu ziehen und sie hierdurch im einzelnen zu prüfen. Dies entwickelt seine Kritik und seine Fähigkeit des Folgerns. Man kann ihm Gelegenheit geben, möglichst viele fruchtbare Erfahrungen zu machen. Man kann ihm eine Vorstellung davon beibringen, wie schwer es ist, zum genauen Wissen zu gelangen, und wie viel es noch zu lernen hat, um die interessanten Fragen, die es aufwirft, recht behandeln zu können. Und man kann ihm zeigen, dafs es das Wichtigste ist, ein gutes Herz und ein reines Gewissen zu haben, und dafs diese sich auch da finden lassen, wo die religiösen Vorstellungen sehr verschieden sind.

Allzufrühe direkte Kritik wird leicht dem Verstandesleben ein Ubergewicht über die anderen Seiten des Seelenlebens geben. Überhaupt hat die Erkenntnis die Neigung, sich schneller als das Gefühl zu entwickeln, und diese Neigung erzeugt leicht eine krankhafte Einseitigkeit, wenn man sie dadurch verstärkt, dafs man dem Kinde aufzwängt, was man als Wahrheit ansieht, statt dafs das Kind dieses auf seinem eignen Wege finden sollte. Es wird dann eine psychische Disharmonie, eine Geteiltheit und Gelähmtheit des Gemüts entstehen. Und später wird dann leicht eine Reaktionsperiode von ungesunder Beschaffenheit eintreten. Wegen einer Art Kontrastwirkung trachtet das Individuum dann später danach, einen Kreis von Gefühlen zu erleben, die es nicht in der natürlichen Zeit kennen lernte.

Können das Selbstvertrauen und die Selbstthätigkeit durch gar zu frühe Kritik gebeugt werden, so werden sie dies natürlich noch mehr, wenn man dem Kinde die Vorstellung systematisch einflöfst, es dürfe seinen eignen Sinnen und seinem eignen Verstand nicht trauen, sondern müsse

diese in Fesseln legen lernen, da das, was geglaubt werden solle, nicht verstanden werden könne. Ein solches Betragen liegt aber in zu weiter Ferne von dem ganzen Standpunkt, von dem wir hier ausgehen, als daſs dasselbe näherer Kritik bedürftig wäre. Eine in ethischem Geiste geleitete Erziehung kann auf keinen Glauben oder Nichtglauben absolutes Gewicht legen. Ihr Zweck ist Tüchtigkeit und Selbständigkeit des Charakters, Innigkeit und Gesundheit der Gefühle, Kraft und Klarheit des Verstandes. Im Vergleich mit diesem Zwecke sind alle konfessionellen Gegensätze von verschwindender Bedeutung. Was aus der Erziehung herauskommen soll, ist ein Mensch, nicht aber ein gläubiges oder ein nicht-gläubiges Wesen.

XXII.

DER STAAT UND DIE KINDER.

1. Die Familie ist auf der modernen Kulturstufe keine durchaus abgeschlossene Welt, so wie die patriarchalische Familie dies war, die nur mittels ihres Oberhauptes mit der gröfseren Gesellschaft in Verbindung stand. Das Recht der einzelnen Individuen zu einem selbständigen Leben, auch dasjenige der Frau und des Kindes, ist anerkannt worden, und es ist Sache des Staates, diese Anerkennung durchzuführen. Die Forderungen, welche der Staat an die Familie stellt, beruhen teils unmittelbar auf seinem Berufe, die Schwachen zu beschützen, teils darauf, dafs die Mitglieder der Familie auch Mitglieder des Staates sind und die deshalb erforderlichen Bedingungen befriedigen müssen.

So wahrt der Staat dem ungeborenen und neugeborenen Kinde das Recht zum Existieren und erlaubt niemand, ein anderes Individuum für überflüssig oder für unberechtigt oder unfähig zum Dasein zu erklären. Auch wenn die Aussichten für das Individuum, das sein Dasein beginnt, so schlecht wie nur irgend möglich zu sein scheinen, darf doch keinem Menschen eine solche Gewalt, den einmal angefangenen Lebensfaden zu zerschneiden, beigelegt werden. Dies würde die entsetzlichsten Mifsbräuche veranlassen.

Der Staat nimmt sich ferner der verlassenen Kinder an und sorgt dafür, dafs die Eltern ihre Pflicht thun, wenn ihr eignes Gewissen und elterliches Gefühl sie nicht dazu bewegt. Er schützt die Kinder vor den Eltern. Es zeigt sich nämlich, dafs das mütterliche und väterliche Gefühl aus Not, Scham und anderen Ursachen abgestumpft und vertilgt

werden kann, und wenn nun das Familienverhältnis keine hinlänglichen Motive gewährt, um die Forderungen des Wohlfahrtsprinzipes zu befriedigen, legt sich die gröfsere Gesellschaft ins Mittel, obschon sie die Aufgabe nicht so gut zu lösen vermag, wie unter gesunden Verhältnissen die engere. Kraft dieses Prinzips führt der Staat die Aufsicht über und beschränkt die Anwendung der Frauen und Kinder in Fabriken, obgleich er bisher noch kaum genug gethan hat, um „das Recht des Kindes an die Mutterbrust“ zu sichern. Kraft dieses Prinzips sollte der Staat auch die Eltern zwingen, ihre Kinder anzuerkennen, was jedoch mit Bezug auf die unehelichen Kinder meistens nicht der Fall ist. Auf uneheliche Kinder wendet der Staat eine barbarische Regel an: mater semper certa, die Mutter ist immer gewifs, diese kommt für das Kind auf. Die Last wird ausschliefslich der Mutter aufgebürdet. Das Recht des Kindes an den Namen des Vaters wird nicht anerkannt; und selbst wenn der Vater nachzuweisen ist, wird sein Beitrag zur Verpflegung des Kindes nicht nach seiner eignen sozialen Stellung, sondern nach derjenigen der Mutter festgestellt. Wird eine solche Ordnung damit verteidigt, dafs sonst die losen Verbindungen begünstigt würden und das Ansehen der Ehe verlieren würde[1]), so übersieht man, dafs hier ein unmittelbares und natürliches Anrecht des Kindes vorliegt, das nicht fernerer und unbestimmterer Rücksichten wegen zurückgesetzt werden darf. Man läfst hier das Kind faktisch um der Sünden der Eltern willen leiden, — abermals ein barbarisches Prinzip, welches das höher entwickelte ethische Gefühl in anderen Fällen verworfen hat. Das Recht des Kindes an den Namen des Vaters wird überdies bewirken, dafs es eine bedenklichere Sache werden wird, unehelichen Kindern das Leben zu geben[2]). Eine Erleichterung der gesetzlichen Eheschliefsung wird die Anzahl der Verbindungen, aus denen uneheliche Kinder entspringen, beschränken; so soll die Einführung der Zivilehe eine Abnahme der unehe-

---

[1]) Goos: Almindelig Retslära (Allgemeine Rechtslehre). I, S. 544—551.

[2]) Indessen scheinen die statistischen Erfahrungen sich zu widersprechen. Vgl. Öttingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 323 mit Rümelin: Reden und Aufsätze. Neue Folge. S. 620. Rümelin behauptet, die französische Richtschnur: la recherche de la paternité est interdite, stärke die Widerstandskraft der Frau gegen den Verführer.

lichen Geburten in mehreren Ländern herbeigeführt haben. Hierbei ist nicht zu vergessen, dafs solche Verbindungen noch lange nicht die ärgste, entwürdigendste Form sind, unter welcher die mangelhafte Fähigkeit des Menschen, das Ideal der geschlechtlichen Verbindung, die freie Monogamie, zu verwirklichen, zu Tage tritt.

2. Auch die geistige Entwickelung des Kindes mufs der Staat überwachen, sowohl weil er die Schwachen beschützen soll, als weil das Kind sonst nicht befähigt wird, die von dem Staate an die Bürger gestellten Forderungen zu befriedigen. Wenn die Eltern nicht für den Unterricht ihrer Kinder sorgen können oder wollen, greift der Staat deshalb mit Gewalt ein. Auch hier mufs er oft die Kinder vor den Eltern beschützen, wenn diese die Kinder nicht die Schule besuchen lassen, weil sie sich deren Arbeit zu nutze machen wollen[1]). Sorgen die Eltern aus eignem Antriebe für den Unterricht der Kinder, so hat der Staat sich nur zu vergewissern, dafs das erforderte Minimum von Kenntnissen vorhanden ist.

Wenn man gemeint hat, der Staat begehe hierdurch einen Eingriff in das Recht der Eltern, so geht man davon aus, dafs die Kinder kein selbständiges Recht haben können, das die Eltern aus Gleichgültigkeit, aus Unwissenheit oder aus Eigennutz verletzen könnten. Die Erfahrung zeigt, dafs eine Kontrolle mit den Eltern in dieser Beziehung nicht zu entbehren ist, und dieselbe liegt unzweifelhaft (was indes erst die Lehre vom Staate näher begründen kann) innerhalb des Kreises der Aufgaben des Staates. Der Staat mufs die Macht besitzen, zu verlangen, dafs jedes Kind die Kenntnisse hat, die notwendig sind, um ein Bürger des Staates zu sein.

Dafs es sich hier um ein Recht des Kindes handelt, ist auch in dem dänischen Grundgesetze (1849) ausgesprochen, dessen 85. Paragraph so lautet: „Kinder, deren Eltern nicht im stande sind, für deren Unterricht zu sorgen, werden freien Unterricht in der Volksschule erhalten.“ Im ersten Entwurf dieses Paragraphen war die Rede dagegen von einem Rechte der Eltern, freien Unterricht für ihre Kinder

[1]) Die englischen Arbeiter haben die Bedeutung dieses Punktes für die Kinder sowohl als für den ganzen Arbeiterstand eingesehen. Die englischen Gewerkvereine haben eifrig für die Einführung des Schulzwanges gewirkt. (L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart. II, S. 100.)

zu erhalten, wenn sie selbst denselben nicht erschwingen könnten. Die Umarbeitung wurde im konstituierenden Reichstag ausdrücklich dadurch motiviert, „dafs es doch nicht die Eltern, sondern die Kinder selbst seien, denen das fragliche Recht gebühre“. — In entsprechenden Bestimmungen deutscher Verfassungen (aus der deutschen Reichsverfassung von 1849 herrührend) ist auch von einem Rechte der Kinder die Rede. Die elterliche Gewalt wird beschränkt, um ein allgemeines menschliches Grundrecht zu beschützen [1]).

Man braucht nicht zu befürchten, die Verantwortlichkeit der Eltern werde hierdurch vermindert. Spencer hat dieser Bedenklichkeit wegen gegen allen Staatsunterricht Einspruch erhoben. Er verlangt eine vollständige Sonderung der Familie von dem Staate und fühlt sich überzeugt, dafs beide nur dann gedeihen werden, wenn sie einander so fern wie möglich stehen [2]). Hierzu ist zu bemerken, dafs man einem Menschen ja doch nicht die ethische Verantwortlichkeit abnimmt, weil man dafür sorgt, dafs etwas gethan wird, das ihm allerdings zunächst obliegt, das er jedoch weder thun kann noch thun will. Der Staat übt hier eine hilfreiche, ergänzende Thätigkeit aus. Familie und Staat sind ihrem Wesen nach allerdings sehr verschieden, teilweise haben sie jedoch gemeinsame Zwecke, da die Glieder der Familie auch Glieder des Staates sind. Die gröfsere Gesellschaft tritt hinzu, wenn die kleinere aus irgend einem Grunde ihre Aufgabe nicht erfüllt. Was verlangt wird, ist ein Minimum, und es steht den Eltern immer frei, so weit über dieses hinauszugehen, wie sie können und wollen. —

Der Staat kann eine weitergehende Ausbildung anbieten und dieselbe zu einer Bedingung öffentlicher Anstellung machen, er kann sie aber nicht aufzwingen. Dasselbe gilt von der religiösen Lebensanschauung. Der Staat kann seinen Einfluss benutzen, um für die freie Entwickelung der verschiedenen geistigen Richtungen im Volke zu wirken; in welcher Richtung das religiöse Leben des Kindes zu leiten sei, das mufs er aber den einzelnen Familien überlassen. Seine öffentlichen Lehranstalten sollten sich der Konfessionslosigkeit so sehr nähern, wie dies überhaupt möglich ist.

---

[1]) Vgl. Rümelin: Über das Objekt des Schulzwanges. (Reden u. Aufsätze. Neue Folge.) S. 475.

[2]) Principles of Sociology. I, S. 738 f.

B. DIE FREIE KULTURGESELLSCHAFT.

XXIII.

DIE FREIHEIT UND DIE KULTUR.

1. Schon beim Familienleben zeigte es sich, dafs der Grad, in dem das einzelne Individuum nicht blofs als Mittel, sondern auch als Zweck dastand, für die Entwickelung dieses Lebens den Mafsstab abgab. Dieser Mafsstab mufs bei der freien Kulturgesellschaft noch mehr zur Verwendung kommen. Zur Familie gehört das Individuum schon, ehe es zur Reife gediehen ist; die freie Kulturgesellschaft, die durch die Vereinigung der Individuen um gemeinsame oder verbundene Zwecke entsteht, setzt aber voraus, dafs die Individuen sich mit reifen und entwickelten Kräften einstellen, um im Dienste ihres Zwecks zu arbeiten.

Innerhalb der Familie wird auch für Kulturzwecke gearbeitet, in dieser ist indes die Verbindung der Individuen das Erste, das zu Grunde Liegende, und die gemeinsamen Bestrebungen sind Folgen dieser Verbindung. Umgekehrt sind es in der Kulturgesellschaft die gemeinsamen Zwecke, die gemeinsame Bestrebungen erregen und hierdurch Verbindungen der Individuen erzeugen.

Die Freiheit und die Kultur sind die beiden Begriffe, die im Verein das Wesen der freien Kulturgesellschaft verdeutlichen. Es könnte scheinen, als stünden sie in einem gewissen Widerspruch miteinander: die Freiheit isoliert, die Kultur vereint; in der Freiheit wird die Selbständigkeit, in der Kultur die Hingebung betont. Sie sind aber sehr eng miteinander verknüpft. Sobald der Lauf des Lebens es mit

sich bringt, dafs die Menschen gemeinsamen Bedingungen unterworfen sind, gemeinsames Schicksal, gemeinsame Gefahr, gemeinsame Feinde, gemeinsame Arbeit oder gemeinsames Spiel haben, wird sich unter ihnen ein Gefühl der Solidarität entwickeln, welches bewirkt, dafs Freiheit und Hingebung ineinander übergehen. Die Selbständigkeit des Einzelnen wird dann nicht gehemmt, sondern gerade dadurch ermöglicht, dafs er mit anderen zusammen oder für andere wirkt. Ohne derartige Solidarität ist die Entwickelung der Kultur nicht möglich, da diese den Menschen Aufgaben stellt, die nur durch eine die Kräfte des Einzelnen übersteigende Arbeit zu lösen sind. Zugleich sind die Aufgaben der Kultur aber so beschaffen, dafs sie nicht nur dem Einzelnen zu gute kommen. Die Kultur erzeugt Güter, welche direkt oder indirekt für alle Menschen Bedeutung erhalten können. Wenn der Mensch der Kulturarbeit teilhaft wird, entwickelt er sich daher sowohl mittels der durch Gemeinsamkeit der Arbeit entstandenen Solidarität wie auch mittels des persönlichen Hineinlebens in universelle Zwecke, das die beste Frucht der Kultur ist.

Oft kann eine lange Schule durchzumachen sein, bis die rechte Gemeinsamkeit der Arbeit und der Zwecke entsteht. Es geht ein Erziehungsprozefs vor, der streng und hart sein kann. Trägheit und Roheit, Egoismus und Blindheit müssen überwunden werden, können aber starken Widerstand leisten. Das Leben in der Kulturgesellschaft ist von dieser Seite betrachtet eine Fortsetzung der in der Familie vorgehenden Erziehung. Und stets ist es die wichtigste Bedeutung der Kulturarbeit, dafs sie auf das persönliche Leben erziehend und entwickelnd wirkt. Die ganze Geschichte der Menschheit läfst sich als ein nie zum Abschlufs kommender Erziehungsprozefs betrachten. Besonders tritt dies hervor, wenn neue Zwecke emporgearbeitet werden sollen, und wenn die Gemeinsamkeit des Wirkens für diese Zwecke deshalb erst erzeugt werden mufs. Hat sich bereits eine Gemeinschaft um einen gewissen Kulturzweck als Mittelpunkt gebildet, so wird es die Aufgabe des einzelnen Individuums, sich in die fertige Kultur hineinzuleben. Es wird dann in seiner Entwickelung durch die Tradition bestimmt; Nachahmung und Suggestion spielen, ohne dafs es gemerkt würde, eine grofse Rolle; fertige Vorstellungsverbindungen und Verschiebungsresultate kommen dem Einzelnen zu gute und

bestimmen das Niveau, von welchem er seine Entwickelung beginnt, und von welchem aus darauf — nach erwachter Selbständigkeit und Kritik — neue Erziehungs- und Verschiebungsprozesse eingeleitet werden können.

2. Man stellte im vorigen Jahrhundert die persönliche Freiheit als ein selbstverständliches Menschenrecht auf[1]). Es läfst sich aber nicht behaupten, dafs die Freiheit ein selbstverständliches und absolutes Recht sei. Dieselbe ist ein abgeleitetes Prinzip. Sie ist einer Begründung von nöten, und diese geschieht durch Folgerungen aus dem Wohlfahrtsprinzipe, aus dem, wie wir bereits sahen (VIII, 6), das Prinzip der freien Persönlichkeit mittels einer psychologischen Betrachtung hervorgeht. Die persönlichen Wesen sind die Zentralstellen der Welt, in denen der Wert des Lebens gefühlt wird; die Verletzung der unbehinderten und harmonischen Lebensentfaltung eines solchen Wesens widerstreitet deswegen dem Wohlfahrtsprinzipe. Jeder Eingriff in die freie Entwickelung der Persönlichkeit mufs durch die Rücksicht auf den fortgesetzten Verlauf eben dieser Entwickelung begründet werden; es könnte ja sein, dafs eine Hemmung in dem einzelnen Augenblicke oder an dem einzelnen Punkte notwendig wäre, damit die Gesamtentwickelung möglichst frei und harmonisch geschehe. Wegen des engen Zusammenhangs der Freiheit mit der Wohlfahrt ist die Freiheit selbst ein Zweck. Zugleich ist sie aber ein Mittel, das vom Wohlfahrtsprinzipe angewiesen wird. Denn ohne selbständiges und harmonisches Leben der Einzelnen kann das Leben der Gattung überhaupt keine Fortschritte machen.

---

[1]) Theoretisch wurde das Recht der persönlichen Freiheit am besten von Kant formuliert: „Freiheit (Unabhängigkeit von einer anderen nötigenden Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ (Rechtslehre. 2. Ausg. Königsberg 1798. p. XLV.) Praktisch wurde dieses Recht in der Unabhängigkeitserklärung der nordamerikanischen Freistaaten proklamiert, in welcher es heifst: „Wir betrachten folgende Wahrheiten als selbstverständlich: dafs alle Menschen ebenbürtig sind; dafs sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräufserlichen Rechten begabt sind, und dafs sich unter diesen das Leben, die Freiheit und das Trachten nach Glück finden.“ — (Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, dafs die Freiheit in dem hier benutzten Sinne des Worts nichts mit der im Kap. V besprochenen „Freiheit des Willens“ zu schaffen hat.)

Die Initiative, der Anfang des Grofsen und Guten, entsteht nur, wenn es gestattet wird, dafs das Leben sich in den einzelnen Individuen frei regt. Zwang und Autorität werden hier nicht genügen; sie können hinreichen, um das einmal Erworbene eine Zeitlang festzuhalten, — und dennoch werden zur selbständigen Wertschätzung des Überlieferten und zur Begeisterung für dessen Behauptung eine geistige Freiheit und eine Unabhängigkeit von materiellen Schranken erforderlich sein, die nicht entstehen, wo die Einzelnen der Herrschaft und der Vormundschaft unterworfen sind.

Obgleich sich also zwar zwischen der Freiheit als Zweck und der Freiheit als Mittel unterscheiden läfst, stehen sie in engem Zusammenhang und bedingen einander. Um die Freiheit als Mittel haben zu können, mufs man sie teilweise als Zweck erreicht haben; um als Kraftzentrum wirken zu können, mufs man Kraft in sich angesammelt haben. Und umgekehrt: nur durch freien Gebrauch seiner Kräfte wird man zur wirklichen Persönlichkeit. Wir stofsen hier wieder auf das Aristotelische Prinzip: nur wenn wir mit Freiheit handeln, werden wir frei. Hierin liegt gerade die mit der Anwendung des Freiheitsprinzipes verbundene Schwierigkeit. Die Freiheit ist nicht nur ein abgeleitetes Prinzip, sondern oft läfst sie sich — sowohl als Zweck wie auch als Mittel — auch nur indirekt anwenden, da diejenigen Individuen, welche freigemacht werden sollen, so lange der Stütze und Sorge bedürftig sein können, bis sie auf eigne Hand zu wirken vermögen. Die Anwendung geistigen und körperlichen Zwanges im Namen der Freiheit kann berechtigt sein; aber die Anwendung der Gewalt oder des Zwanges, das Autoritätsprinzip in jeder Form ist in seiner Beziehung zum Freiheitsprinzipe doch stets ein abgeleitetes Prinzip, ebenso wie dies mit dem Freiheitsprinzip selbst in seiner Beziehung zum Wohlfahrtsprinzipe der Fall ist. Die Wohlfahrt ist Zweck; die Freiheit ist sowohl Zweck als Mittel; die Autorität ist eigentlich aber nur Mittel, ein Mittel, dessen Bedeutung wir uns als einst aufhörend denken müssen.

Nur wenn die Autorität den hierdurch angewiesenen Platz einnimmt, ist sie ethischer Natur. Das Autoritätsprinzip und das Freiheitsprinzip kämpfen in der Weltgeschichte den grofsen Kampf miteinander aus. Die Wechselwirkung dieser beiden Kräfte bestimmt die soziale Ent-

wickelung. Jede hat ihre Zeiten und ihr Bereich, welche durch das Wohlfahrtsprinzip bestimmt werden. — Es macht sehr grofsen Unterschied, ob die Autorität als Erziehungsmittel oder als unbedingtes Prinzip zur Verwendung kommt. Wenn sie als Mittel betrachtet wird, entsteht ein ganz anderer Geist und ein ganz anderes Wesen, als wenn sie als Zweck betrachtet wird. Es wird hier natürlich vorausgesetzt, dafs die Erkenntnis der Autoritätsanwendung als blofsen Mittels aufrichtig sei. Denn es ist sehr wohl möglich, für die Freiheit als fernen Zweck abstrakte Begeisterung zu hegen und dennoch in dem wirklichen Leben die Gewalt auf die brutalste Weise zu gebrauchen. Dies ist eine der vielen Formen, unter denen die stets bedenkliche und nicht immer ehrliche Distinktion zwischen Theorie und Praxis auftritt. Der Mafsstab der Entwickelung der Kultur und der Kulturgesellschaft besteht darin, in welchem Grade die Freiheit nicht nur als theoretische Idee dasteht, sondern auch — sowohl als Zweck wie als Mittel — die Grundlage für die Ordnung der einzelnen Lebensverhältnisse abgibt.

Durch Aufstellung des Freiheitsprinzipes als untergeordneten Prinzipes, das vor allem aus dem allgemeinen Wohlfahrtsprinzip abgeleitet wird, unterscheiden wir uns von Bentham, dem die Sicherheit und die Gleichheit als die ersten abgeleiteten Prinzipien erschienen. Es ist indes klar, dafs die Sicherheit ihren Wert nur als Bedingung des freien Besitzens, Geniefsens und Wirkens erhält. Unsicherheit hemmt, unterdrückt und teilt. Nicht die Freiheit ist die Bedingung der Sicherheit, sondern umgekehrt. Und will man Sicherheit um jeden Preis, so wird die Freiheit leicht hierunter leiden. Es mufs gewagt werden, um die Entwickelung vorwärts zu bringen, und bei jedem solchen Wagnisse gibt das Vertrauen auf die Wirkungen der freien Kräfte Mut. Wenn man den Blick auf die Sicherheit in erster Linie haftet, verstopft man leicht die Quelle der Entwickelung. Aus Furcht vor der Gefahr in der Fortsetzung des Lebens bringt man das Leben zum Stocken. Auch was die Gleichheit betrifft, ist es klar, dafs sie eine untergeordnete Lebensbedingung ist. Es handelt sich darum, das persönliche Leben in den Einzelnen hervorzurufen. Da es sich aber zeigt, dafs diese, je mehr man ihre Natur kennt, um so mehr quantitative und qualitative Verschiedenheiten darbieten, werden sie sich nur in rein äufseren Verhältnissen

durchaus gleich behandeln lassen. Die verteilende Gerechtigkeit erfordert, wie wir schon sahen (III, 9; IV, 2; XI, 9), eine tiefgehende Individualisierung. Auch die Gleichheit ist also eine der Freiheit untergeordnete Bedingung. Die Verteilung der materiellen und der geistigen Güter und die Feststellung der Forderungen, die rücksichtlich der materiellen und geistigen Kultur an die Einzelnen zu richten sind, müssen mit Hinblick auf ihre Fähigkeit, das Freiheitsprinzip zu befriedigen, geschehen, also mit Hinblick auf ihre Fähigkeit, sich frei und harmonisch zu entwickeln und im Dienste der Kulturzwecke mit Freiheit zu wirken.

3. Das 18. Jahrhundert hatte das grofse Verdienst, das Freiheitsprinzip zu entdecken und somit eine der wichtigsten Bedingungen einer höheren Ordnung der menschlichen Gesellschaft festzustellen. In der Begeisterung für das neue Prinzip übersah man aber nicht allein dessen abgeleitete Natur und die Begrenzungen, denen es unterworfen ist; man stellte auch als selbstverständliches und ursprüngliches Recht auf, was sich erst allmählich in der Geschichte emporgearbeitet hat und durch historische Entwickelung stets nur annäherungsweise zu verwirklichen ist.

Die Unfreiheit ist eine Folge der Arbeitsteilung. Eine der einfachsten Formen der Arbeitsteilung ist die, dafs der Stärkere den Schultern der Schwächeren alle unangenehme Arbeit aufbürdet. Frauen und Kinder waren die ersten Sklaven. Der besiegte Feind wird zum Sklaven gemacht, wenn die kannibalischen Instinkte nicht sein augenblickliches Verzehren bewirken. Ökonomisches Interesse wirkt, wo ethische Motive noch nicht zu wirken vermögen. Während ein wanderndes Jägervolk oft gezwungen sein wird, sich der Besiegten zu entledigen, wird ein Nomadenvolk oder ein ackerbauender Stamm seine Rechnung dabei finden, deren Arbeitskraft zu benutzen. Was anfangs aus ökonomischen Motiven gegründet wird und einen ökonomischen Fortschritt bezeichnet, wird zu einem ethischen Fortschritt, indem die durch egoistisches und ökonomisches Interesse motivierte Gemeinschaft und Sorge für andere die Sympathie, allenfalls bis zu einem gewissen Grade, entwickeln. Es ist im eignen Interesse des Herrn, dafs die Gesundheit und Kraft des Sklaven nicht leiden. Dieses Verhältnis tritt besonders da hervor, wo Leibeigenschaft oder Hörigkeit, nicht aber persönliche Sklaverei besteht. Auch jene waren dem Egoismus

und ökonomischen Motiven zu verdanken. Die Leibeigenschaft kann teils durch Eroberung entstehen, teils durch den Übergang aus der Stellung eines persönlichen Sklaven in die Hörigkeit, teils dadurch, dafs freie Männer sich in gefahrvollen Zeiten unter den Schutz eines Mächtigeren stellen, und dafs dieses Schutzverhältnis — vielleicht wegen willkürlichen Zwanges von seiten des Beschützers — dann zur Leibeigenschaft wird. Ihre Entwickelung setzt voraus, dafs grofse Gebiete unbebauten Bodens gefunden werden, die nur auf diese Weise fruchtbringend zu machen sind [1]). Der Leibeigne hat gröfseren persönlichen Spielraum als der Sklave, mehr Motive zur Arbeit und Selbstentwickelung. Und das Verhältnis zwischen dem Bodenbesitzer und den Leibeignen braucht kein blofses Machtverhältnis zu sein. Der Bodenbesitzer hat die Pflicht, seine Untergebenen zu beschützen, er steht als das Mittelglied zwischen diesen und der höchsten Staatsgewalt. Die Gesellschaft bietet eine Reihe von Stufen dar, wo die höhere Stufe das materielle und geistige Wohl der niederen Stufe schützt, während letztere die erstere im Kampfe und in der Arbeit für materielle und geistige Zwecke in Treue und Vertrauen begleitet. Die Arbeitsteilung geschieht nun so, dafs einige das Werk des Schwertes und des Geistes üben, die Gesellschaft beschützen und für sie denken sollen, andere dagegen die materielle Arbeit besorgen müssen. Eine solche Arbeitsteilung finden wir schon — auf der Grundlage persönlicher Sklaverei — bei den Griechen, und sie entstand wieder — auf der Grundlage der Leibeigenschaft — im christlichen Mittelalter, nur dafs hier das Werk des Schwertes und das des Geistes von verschiedenen Ständen geübt wurden. Als der Ritter zu kämpfen aufhörte und andere als der Geistliche zu denken anfingen, war es mit der ethischen Berechtigung dieser sozialen Ordnung vorbei. Das Freiheitsprinzip hatten schon die stoische Philosophie und das Christentum ausgesprochen, ohne jedoch dessen praktische, soziale Konsequenzen zu ziehen (was wieder damit in Verbindung stand, dafs sie die

[1]) Das Motiv für die Einführung der hörigen Gebundenheit an die Scholle war in Dänemark der Wunsch, die Bauern zu verhindern, von unfruchtbaren Gegenden nach fruchtbaren zu ziehen, wodurch viele Rittergüter Mangel an Arbeitskraft fühlen würden. Vgl. Falbe-Hansen: Stavnsbaandslösningen og Landboreformerne. I, S. 6.

Freiheit nur als Zweck, nicht zugleich als Mittel betrachteten). Nun kam der Zeitpunkt, da sie als soziales Prinzip proklamiert werden konnte. Dafs dieses aber auf praktische Weise geschehen konnte, war dem Umstande zu verdanken, dafs die Freiheit sich schon seit langem regte. Auf dem Bereiche der Industrie und des Handels waren Menschen thätig gewesen, die weder Leibeigne noch Bodenbesitzer waren. Ihre Erfahrungen und das durch dieselben gewonnene Vertrauen auf die freien Kräfte bewirkten den grofsen Anschlufs an das Freiheitsprinzip. Bei der grofsen Reihe von Emanzipationen, die in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts anfängt, wirken ökonomische und ethische Motive zusammen, ganz wie auf früheren Entwickelungsstufen.

Nur auf rohen Stufen menschlicher Thätigkeit können Sklaven und Leibeigne Genüge leisten. Diese haben kein so grofses Interesse an der Arbeit wie der freie Mann. Aus einer der Gegenden in Dänemark, wo die Bauern des 18. Jahrhunderts am höchsten standen, und wo die Fronverhältnisse am besten geordnet waren, wurde ausgesprochen, dafs zehn Fronarbeiter nicht so viel ausrichteten wie zwei gedungene Arbeiter. Sklaven und Fronarbeiter haben keinen Vorteil davon, mehr zu thun, als was eben von ihnen verlangt wird; dies würde ja nur bewirken, dafs die künftigen Forderungen stiegen. Sie haben keinen Grund, Gerät und Material, das ihnen nicht gehört, mit besonderer Sorgfalt zu behandeln. Was verloren geht, ist nur für den Herrn ein Verlust. Die Emanzipationen sind deshalb für die Arbeitgeber wohl nicht weniger als für die Arbeiter vorteilhaft gewesen, und die Bauernemanzipation hat eine gröfsere Ergiebigkeit des Bodens zur Folge gehabt[1]).

[1]) Vgl. Roscher: Die Grundlagen der Nationalökonomie § 71. — v. d. Goltz: Landwirtschaft. (Schönbergs Handbuch. I) S. 580. — In einem (in Henry George: Social Problems. Kap. 15 abgedruckten) Briefe des Sohnes eines gewesenen Sklavenbesitzers heifst es: „Die Pflanzer sind mit der Veränderung zufrieden. Sie sagen: »Wie dumm war es doch von uns, der Sklaverei wegen Krieg zu führen! Wir haben die Arbeit billiger jetzt, als da wir Sklaven besafsen.« Und weshalb? Weil sie in der Form von Zinsen dem Neger mehr Arbeit abfordern, als sie während der Sklaverei vermochten; denn damals waren sie gezwungen, diesem hinlängliche Nahrung, Kleidung und ärztliche Hilfe zu geben, um seine Gesundheit zu erhalten, und sie wurden sowohl von ihrem Gewissen als auch von der öffentlichen Meinung und dem Gesetze genötigt, für seinen Unterhalt zu sorgen, wenn er nicht mehr arbeiten konnte. Jetzt hören ihr Interesse und ihre Verantwort-

Wenn anderseits die Arbeit derartiger Natur war, dafs sie die Kraft und die Intelligenz der Arbeiter übte, so entstand sowohl das Bedürfnis als die Notwendigkeit persönlicher Freiheit. Die Handwerker haben dieselbe daher gewöhnlich früher als die Landarbeiter errungen. Geistige Selbständigkeit wird durch das Gefühl der Selbstthätigkeit und das Vertrauen auf die eignen Kräfte erweckt. Das freie Streben wird von einem Gebiete aufs andere übertragen. Geht die physische Arbeit am besten mit Freiheit von statten, so mufs die geistige Arbeit auch am besten mit Freiheit von statten gehen.

Eine gewisse geistige Entwickelung ist aber überall notwendig, wo das Bedürfnis der Freiheit gefühlt werden soll. Die Unfreiheit wird nur von demjenigen als ein Übel empfunden, der über die ihm gesetzten Schranken hinaus trachtet. Der Sklave, der einen milden Herrn hat, kann oft eine weit bessere und sicherere Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse finden als der freie Mann. Der Sklave fühlt sich oft als ein Kind und wünscht die Freiheit ebensowenig, wie ein Kind seine Heimat zu verlassen wünscht. Es ist ihm jede Gelegenheit abgeschnitten, Vergleichungen anzustellen[1]), und es entstehen nicht leicht

---

lichkeit auf, wenn sie ihn nach Kräften ausgebeutet haben." — Falbe-Hansen: Stavnsbaandslösningen og Landboreformerne. I, S. 145: „Die Feststellung und Ablösung des Frondienstes, der Übergang zum Sonderbesitz, die Ablösung der Abgaben in natura u. s. w. waren Reformen, die ebensosehr das Interesse des Gutsbesitzers als das des Bauern förderten. Sie bewirkten, dafs der Ertrag des Bodens stieg, und dafs dieser an Wert gewann, was zunächst aber ja dem Eigentümer, dem Gutsbesitzer, zu gute kommen mufste." (Siehe ebenfalls S. 68. 101. 149.) Es ging hier ebenso wie auf dem industriellen Gebiete; namentlich ist die Verkürzung des Arbeitstages auch den Fabrikbesitzern nützlich gewesen. (Siehe unten XXVI, 14.)

[1]) In den nordamerikanischen Sklavenstaaten war es bei strenger Strafe verboten, einen Sklaven lesen und schreiben zu lehren, geschweige denn Bücher einzuführen, die von der Sklavenemanzipation handelten. Lyell: Reisen in Nordamerika. Deutsche Übers. S. 118. 120. — Lyell führt ebenfalls Beispiele an, wie Negersklaven über ihre Stellung froh und stolz sein konnten. „Ich gestehe," sagt der berühmte Naturforscher, „dafs man über diese eigentümliche und interessante Art von Eitelkeit nachdenken und philosophieren kann, bis man in ihr den Beweis der äufsersten gesellschaftlichen Herabwürdigung erblickt; der erste Eindruck, den sie auf meinen Geist machte, war aber sehr tröstend, so dafs ich unmöglich ein peinliches Mitleid für Leute empfinden konnte, die sich so aufserordentlich zufrieden fühlten."

neue Wünsche und Triebe in ihm. Da das Bedürfnis nach Freiheit fehlt, wird die Unfreiheit nicht als ein Übel empfunden. Die Stellung des Sklaven nähert sich auf früheren Kulturstufen der des Kindes und braucht nicht mit der Entwürdigung verbunden zu sein, die man auf einer späteren und höheren Kulturstufe in ihr findet. Im Gegenteil kann sich, besonders wenn die ganze Ordnung als Anordnung der Natur, als etwas, das nicht anders sein kann, betrachtet wird, und wenn gemeinschaftlich erfahrenes Glück und Unglück wirken, ein herzliches Verhältnis zwischen dem Sklaven und dem Herrn wie zwischen Kameraden und Mitkämpfern entwickeln können. Auf ein derartiges Verhältnis würde die Verkündigung des Freiheitsprinzipes auflösend wirken. Es zeigt sich nirgends besser als hier, wie der Wert der allgemeinen Prinzipien in jedem einzelnen Falle durch die speziellen Verhältnisse, auf die sie angewandt werden sollen, bedingt wird. Der Zustand der Unfreiheit möge nun jenen idyllischen und herzlichen Charakter tragen, den wir andeuteten, oder ein Zustand der Unterdrückung werden, wo die Macht und die Herrschaft nicht zur Beschützung dienen, sondern zur Befriedigung der Launenhaftigkeit, der Machtsucht und der Genufssucht, so wird ein langer Zustand der Unfreiheit — für den Einzelnen und für die Gattung — sich nicht auf einmal durch einen Zustand ablösen lassen, in welchem die Freiheit sich sowohl als Mittel wie auch als Zweck äufsern kann.

Da die Entwickelung gehemmt wird, solange die Unfreiheit besteht, indem es sowohl an Trieb als an Mitteln gebricht, kann man nicht erwarten, dafs die blofse Proklamation der Freiheit sogleich einen ganz neuen Zustand erzeugen werde. Die ersten Wirkungen der Freiheit sind selten durchaus günstig. Es wird hier ja ein Übergang zu ganz neuen Lebensverhältnissen gemacht, denen die Natur des Individuums sich noch nicht hat anbequemen können. Die römischen Freigelassenen standen in üblem Ruf. Weder die Negersklaven noch die russischen Bauern waren im stande, ihre Freiheit sogleich auf rechte Weise zu gebrauchen. Über die Wirkung der landwirtschaftlichen Reformen auf die dänischen Bauern heifst es auf Grundlage einer geschichtlichen Untersuchung[1]: „Die wesentlichste

[1]) Falbe-Hansen S. 87.

Bedeutung der Reformen für die Ökonomie der Nation war die, welche dadurch entstand, dafs das moralische und intellektuelle Niveau des Bauernstandes gehoben wurde. Die landwirtschaftlichen Reformen wirkten zwar auch unmittelbar für die Hebung des Ackerbaues . . . noch gröfser war aber gewifs der mittelbare, indirekte Einflufs, der durch die erziehende Einwirkung der Reformen auf den Bauernstand und auf die gesamte Bevölkerung entstand. Es leuchtet aber ein, dafs diese indirekte Wirkung erst spät zum Vorschein kommen konnte. Ein Geschlecht unterdrückter, geknechteter Bauern verändert sich nicht auf einmal, nur weil ihnen die Freiheit proklamiert wird; es bedarf einer ganz neuen Generation, um zu erblicken, wie die Wirkungen sich im Landwirtschaftsbetriebe äufsern. Und was z. B. den Frondienst betrifft, konnte eine der ärgsten Mifslichkeiten desselben, dafs der Bauer sich gewöhnte, träge zu arbeiten, und der Gutsbesitzer mit der Arbeitskraft verschwenderisch umging, erst spät verschwinden; man hat sogar geglaubt, Nachwirkungen des Frondienstes mehr als ein halbes Jahrhundert nach dessen Abschaffung in der Arbeitsmethode der Landleute spüren zu können.“ — Mit einem Schlage verändert die menschliche Natur sich nun einmal nicht. Erst allmählich, durch Übergangszustände hindurch, welche vielleicht mehrere Generationen dauern können, wird die Reife zu erreichen sein, und nur durch den Gebrauch der freien Kräfte läfst sie sich vollständig erlangen. Es handelt sich darum, vorläufige Formen zu finden, unter denen die Selbstthätigkeit sich regen kann, bis sie im stande ist, die gröfseren Aufgaben zu unternehmen.

4. Bei der Proklamation der Menschenrechte stellte man die Form höher als den Inhalt, ja man meinte sogar, die Form könne das Ganze besorgen. Man übersah, dafs der Grad, bis zu welchem die Freiheit zu einer gegebenen Zeit verwirklicht und durchgeführt werden kann, auf einer ganzen Reihe verschiedener sozialer Verhältnisse beruht. In der alten sozialen Ordnung waren die Grenzen eng gezogen, und es gab schwere Lasten zu tragen. Von denjenigen Privilegierten, welche ihre Gewalt als einen ihnen übergebenen Auftrag betrachteten, wurden indessen eine Sorge und ein väterliches Gefühl erwiesen, die bewirkten, dafs die Abhängigen sich nie durchaus verlassen fühlen konnten. Jetzt dagegen, da mit der Gewalt auch die Pflicht wegfiel,

wurde das emanzipierte Individuum mit dem Freiheitsbriefe in der Hand in die Welt hinausgestofsen, ohne vielleicht zu wissen, welchen Gebrauch es eigentlich von seinen Menschenrechten und seiner Freiheit machen sollte. Ein Schutz- und Pietätsverhältnis wurde plötzlich in ein Rechtsverhältnis umgewandelt. Dies trat nicht zum mindesten bei der Aufhebung der alten Zünfte und der mit denselben verbundenen Institutionen hervor. Man hob hierdurch alle Organisation der Arbeit auf und überliefs es den Einzelnen, sich mit eignen Kräften durchzuschlagen. — Ganz charakteristisch geschah dies zu derselben Zeit, da man eine scharfe Sonderung zwischen der Ethik, der Nationalökonomie und der Rechtslehre machte und glaubte, drei durchaus getrennte Gebiete an diesen zu haben. In der Nationalökonomie sollte nur auf den Erwerbstrieb Rücksicht genommen werden: liefse man diesem nur freies Spiel, so würden die ökonomischen Interessen der Menschen von selbst zur Harmonie kommen. In der Rechtslehre sollten nur die Bedingungen einer derartigen äufseren, mechanischen Ordnung gefunden werden, dafs die Freiheit und die Sicherheit aller Menschen ermöglicht würden; dieselbe sollte sich nur mit dem äufseren Handeln (der Legalität) beschäftigen und durchaus von der Gesinnung (der Moralität) absehen.

Man ging zugleich von einer Auffassung aus, welche die äufseren Verhältnisse, die Erziehung und die sozialen Bedingungen, als die einzige Ursache aller Verschiedenheiten der Menschen betrachtete. Alle Menschen — meinte man — seien sich gleich an Natur und Begabung; nur die äufseren Verhältnisse, unter denen sie sich entwickelten, erzeugten die Verschiedenheiten. Adam Smith, dessen Anschauungen auf die allgemeine Auffassung der sozialen Fragen so grofsen Einflufs erhielten, ging z. B. davon aus, dafs die Verschiedenheiten des Charakters und der Begabung nicht so sehr aus der Natur als vielmehr aus Gewohnheit, Lebensweise und Erziehung entstünden, nicht so sehr Ursachen der Arbeitsteilung in der Gesellschaft als vielmehr Wirkungen derselben seien[1]). Öffne man nun alle Schlagbäume und entferne man allen Zwang, so scheine die Aussicht vorhanden

[1]) Wealth of Nations. I, 2. — Smith hatte diese Lehre aus Helvetius entlehnt. (De l'esprit; III, chap. 26—27.) — Sogar noch James und Stuart Mill huldigten derselben.

zu sein, dafs alle vorwärts kommen könnten. Die Gerechtigkeit müsse fordern, dafs die Bedingungen für alle die gleichen würden, und auch die Natur gebe ja niemand einen Vorsprung vor den andern.

Man wurde hierdurch noch einen Schritt weiter geführt. Man verbot sogar alle freien Associationen. Oder vielmehr, man konnte sich nach den Erfahrungen von der Ausartung der alten Zünfte keine Association ohne Zwang und Tyrannei denken. Turgot erwirkte durch ein Edikt von 1776 die Aufhebung der Zünfte. Er erblickte (wie es in der Einleitung zu diesem Edikte heifst) die Quelle aller Übel auf dem industriellen Bereiche in dem Rechte, sich in Innungen zu sammeln und zu vereinen, das die Handwerker desselben Faches gehabt hatten. Nun bekam jeder das Recht, jedes beliebige Handwerk oder jeden beliebigen Handel zu treiben; es wurde aber allen Meistern, Gesellen und Arbeitern verboten, unter irgend welchem Vorwande Genossenschaften und Innungen zu bilden. Nach dem Sturze Turgots wurde diese Reform wie alle seine anderen Reformen aufgehoben; die Revolution führte sie aber wieder ein[1]). Ein Gesetz vom 14. Juni 1791, also aus den ersten Zeiten der Revolution, erklärte die Vernichtung aller Korporationen derjenigen, die desselben Standes und Gewerbes seien, für eine der Grundstützen der französischen Verfassung und verbot die Wiederherstellung solcher Innungen unter irgend welcher Form. Man hatte nicht das Recht, sich zu versammeln und unter bestimmten Formen sich über seine „angeblich gemeinsamen Interessen“ (interêts prétendus communs) zu beraten[2])! Dieser Schritt ist für die abstrakte und überspannte Auffassung des Freiheitsprinzips charakteristisch. Man fürchtet die Associationen, weil diese leicht neue Verschiedenheiten, neue eigentümliche soziale Gruppen erzeugen können, und in dem Eifer, die Freiheit vor dieser Gefahr zu beschützen, geht man so weit, dafs man eine der allerärgsten Beschränkungen der Freiheit einführt, indem man das freie Anschliefsen an andere verbietet. Ja, man gibt sogar der Staatsgewalt das Recht, zu entscheiden, wiefern man über-

[1]) Léon Say: Turgot. Paris 1887. S. 150—159.

[2]) Taine: La Révolution. I, S. 221 f. — Es rührt gewifs von einem agitatorischen Gebrauche der Geschichte her, wenn Karl Marx (Das Kapital. 2. Aufl. I, S. 772) das Gesetz vom 14. Juni 1791 als einen Angriff der Bourgeoisie auf die Freiheit der Arbeiter schildert.

haupt wirklich Interessen mit anderen gemein hat! Das genannte französische Gesetz ist ein bezeichnendes Beispiel von der Geneigtheit, nur die zunächst liegende Gefahr ins Auge zu fassen und deren Abwehr mit so grofsem Eifer zu erstreben, dafs man der fortgesetzten Entwickelung grofse Hindernisse bereitet. Man glaubte im 18. Jahrhundert, alles sei gethan, wenn Schranken und Fesseln abgeschafft würden. Man verstrickte sich in den grofsen Widerspruch, dafs man im Namen der Freiheit eine der wichtigsten Anwendungen verbot, welche die Freiheit finden kann: die Bildung freier Genossenschaftsverhältnisse mit anderen Individuen.

Diese Überspanntheit verhindert jedoch nicht, dafs das proklamierte Prinzip von aufserordentlicher Bedeutung war.

Das Entscheidende ist, dafs bei der Arbeitsteilung die Freiheit möglichst weit bestimmend wird, so dafs die Teilung nicht, wie auf den primitiven Stufen, durch Zwang und zwar so geschieht, dafs die unangenehme Arbeit den Schwachen aufgebürdet wird. Der Einzelne mufs seinem Trieb und seiner Fähigkeit nachgehen können, insofern er sich deren bewufst ist, und insofern er hierdurch keine gröfseren Interessen verletzt. Die Freiheit mufs in der Möglichkeit bestehen, sich an etwas Bestimmtes zu binden, um einen Beruf zu wählen. In der früheren Gesellschaftsordnung herrschten soziale Verschiedenheiten, die fast den Charakter der Kastenverschiedenheiten hatten, und jedem Einzelnen war sein Platz von vornherein angewiesen. In dem frei erwählten Beruf dagegen bestimmt das Individuum selbst seinen Platz, den Punkt, von welchem aus es für die Aufgaben der Gattung wirken kann und wirken will.

Hierdurch wird eine freie Gestaltung der Gesellschaft möglich. Alle Gedanken und Zwecke müssen erst im Bewufstsein einzelner Menschen entstehen, bevor sie in der übrigen Welt ihre Wirkung machen können. Sie sind bei der Gestaltung der Gesellschaft thätig, indem sie diejenigen Menschen um sich sammeln, die ihre Bedeutung verstehen; und ist auf diese Weise der Gedanke in kleineren Kreisen erprüft und angewandt, dann kommen die Zeiten, da die festere, in letzter Instanz auf Zwangsmitteln beruhende Organisation des Staates hinzutreten kann. Durch die freie Arbeit an der Kultur entfalten sich die produktiven Kräfte; es wird dann Sache des Staates, durch seine Rechtsorganisation und seine Gewaltmittel zu beschützen, was zu

beschützen möglich und förderlich ist. Das Verhältnis des Staates zur freien Kulturgesellschaft ist also mit dessen Verhältnis zur Familie analog. Nirgends erzeugt derselbe die eigentlich thätigen Kräfte; an beiden Orten steht er einem Etwas gegenüber, das nicht zu der Welt gehört, in welcher er selbst zu Hause ist; — aber an beiden Orten kann seine organisierende und helfende Thätigkeit notwendig sein. Und es verhält sich keineswegs so, dafs die Organisation vorerst Sache des Staates sein sollte. Lebenskräftige Organisationen müssen, wie die Geschichte zeigt, durch die Vereinigung freier Kräfte emporwachsen, die sich unter dem Einflusse der Lebensverhältnisse und der Lebensinteressen gegenseitig finden und mehr oder weniger bewufst ergänzen oder denselben Zweck erstreben. Die Formen, welche diese Organisationen annehmen, können nur dadurch vollkommen werden, dafs sie sich an den wirklichen Verhältnissen erproben. Einige der wertvollsten Erfahrungen, die das Menschengeschlecht gemacht hat, sind dieser unwillkürlichen oder willkürlichen Akkommodation der Formen der Gesellschaft an die thatsächlichen Verhältnisse zu verdanken. Dies sind Erfahrungen, deren Wirkungen nicht nur die äufseren Formen betreffen, sondern sich auch in die Gesinnung und die Denkart verzweigen. Zwischen dem Inneren und dem Äufseren findet eine fortwährende Wechselwirkung statt. Eines der wichtigsten Probleme der sozialen Ethik handelt davon, inwiefern die soziale Entwickelung der freien Akkommodation überlassen werden darf, deren die freie Assoziation eine der bedeutendsten Formen ist, und wo der Punkt liegt, an welchem der Staat mit seiner zwingenden Gewalt einzugreifen hat. Indem die Revolution nicht nur die Freiheit und die Gleichheit, sondern auch die Brüderlichkeit proklamierte, sprach sie aus, dafs die Emanzipation allein nicht genügt, dafs dagegen positive Vereinigung erforderlich ist. Es hat sich aber erwiesen, dafs das Verhältnis zwischen diesen beiden Seiten ein weit mehr verwickeltes ist, als man in der ersten Begeisterung glaubte, und die sozialen Probleme entstehen gerade, wenn man das Verhältnis zwischen den drei Gliedern der revolutionären Formel durchdenkt. Diese stellen sich auf den verschiedenen Gebieten der Kultur natürlich doch in etwas verschiedener Form dar.

5. Es gibt ebenso viele verschiedene Kulturzwecke, wie es verschiedene Gebiete gibt, auf denen ums Leben gekämpft

wird. Das Leben hat nicht nur die physische Selbsterhaltung, die Beschaffung der materiellen Bedingungen des Bestehens zur Basis: auf höheren Stufen ist der Wert des Lebens an ideelle Zwecke geknüpft, an die Befriedigung der Bedürfnisse des Denkens, der Phantasie und des Gefühls; und es findet sich zugleich das Bedürfnis, die materiellen und geistigen Güter möglichst vielen zu teil werden zu lassen. Diesen drei Arten der Kultur entsprechen drei Arten der freien Kulturgesellschaft.

Die materielle Kultur entspringt unmittelbar aus der Selbsterhaltung. — Läge nicht der beständige Druck auf den Menschen, den der „Wille zum Leben" verursacht, so würden sie sich wohl kaum dem rastlosen Arbeiten und den mühseligen Anstrengungen im Dienste der materiellen Kultur unterwerfen. Dieser Druck hat die Menschen von niederen Stufen nach höheren vorwärts getrieben, schon ehe ideelle Motive zur Geltung kommen konnten. — Auf der untersten Stufe menschlicher Existenz besteht die Nahrung aus wilden Tieren und aufgesuchten Pflanzen. Das Feuer ist vielleicht nicht einmal bekannt. Nur durch die Fähigkeit des Sprechens und durch den Gebrauch einfacher Gerätschaften unterscheidet sich der Mensch hier vom Tiere. Diese Stufe hat man das eigentlich wilde Stadium genannt. — Eine etwas höhere Stufe ist die barbarische, auf welcher man das Feuer kennt und sich Gerätschaften aus Metallen bildet wie auch Ackerbau und Viehzucht treibt. — Die eigentliche Zivilisation beginnt, wenn die Schriftsprache erfunden ist, und somit eine sichere und ausgebreitete Erinnerung und Überlieferung in der Gattung möglich wird[1]). — Es ist von grofsem ethischem Interesse, dafs die materielle Kultur, je mehr sie sich entwickelt, die Verbindung und den Verkehr der Menschen immer mehr ermöglicht und steigert, und dafs sie sich zugleich der ideellen Kultur nähert und in diese hinüberführt. In dieser doppelten Beziehung ist der Mafsstab für die Entwickelung der materiellen Kultur und namentlich für die Vollkommenheit der Formen, unter denen sie sich entwickelt, zu suchen. Je mehr die materielle Kultur als Vorbereitung zur ideellen Kultur wirkt und in diese hinüberführt, um so höher steht sie.

[1]) Vgl. Tylor: Anthropology. S. 24. 179 f.

Die ideelle Kultur erscheint, sobald Zwecke entstehen, die anderes und mehr ins Auge fassen als die Erhaltung des Lebens. Sind hier auch dieselben Kräfte thätig, die in der materiellen Kultur wirken, so werden sie hier doch um ihrer selbst willen angewandt, der mit ihrem Gebrauche verbundenen unmittelbaren Befriedigung wegen. Dieser Gebrauch der Kräfte um der Thätigkeit allein willen ist ein Anzeichen, dafs eine gesunde menschliche Lebensstufe erreicht ist. Nicht nur das „Notwendige“, sondern auch das „Schöne“ (um die Ausdrücke der Griechen zu benutzen)[1] wird nun zum Gegenstand des Interesses und des Trachtens. Der Mensch strebt nun nicht allein, um zu leben, sondern er lebt auch, um zu streben. Nun entstehen Kunst und Wissenschaft, ein ästhetisches und ein religiöses Gefühlsleben.

Die philanthropische Kultur hat die Befriedigung der Menschenliebe zum Gegenstand. Sie geht vorzüglich darauf aus, diejenigen zu stützen, welche auf den untersten Stufen materieller und ideeller Kultur kämpfen. Sie will körperlicher und geistiger Verkümmerung abhelfen, wo diese gefunden werden. Namentlich will sie die Entwickelung eines dualistischen Unterschieds zwischen materieller und ideeller Kultur verhindern. Sie ist jedoch auf alles Leiden und auf alle Not, körperliche sowohl als geistige, wo diese anzutreffen sei, gerichtet. Oft kann gerade da, wo eine Fülle der materiellen und geistigen Güter vorhanden ist, eine hilfreiche Hand von nöten sein. — Die philanthropische Kultur braucht nicht als ein spezielles Trachten neben den beiden anderen Arten der Kultur aufzutreten, sondern kann mit denselben verbunden sein und den Geist und die Richtung ihrer Entwickelung bezeichnen. Verborgen oder offenbar mufs sie aber vorhanden sein, wenn die Entwickelung eine gesunde und kräftige sein soll.

---

[1]) Unter dem „Notwendigen“ verstanden die Griechen dasjenige, was etwas anderem als Mittel dient, unter dem „Schönen“ dasjenige, was an und für sich Zweck ist. Vgl. Aristoteles: Rhetor. I, 9.

1. DIE MATERIELLE KULTUR.

XXIV.

SOZIALE GEGENSÄTZE.

---

1. Von materieller Kultur wird die Rede erst, wenn der Mensch arbeiten mufs, um das Leben zu erhalten. Wo die Mittel zur Selbsterhaltung, z. B. Früchte, die ohne Anbau gedeihen, in der Natur gefunden werden, bleibt er auf einer halb tierischen Stufe stehen. Hat aber die materielle Kultur ihre ersten Stadien durchlaufen, so kommt ein Punkt, an dem man mit Geringschätzung auf diejenigen Thätigkeiten herabblickt, welche darauf ausgehen, die ersten und unentbehrlichsten Lebensbedingungen herbeizuschaffen. Dies hängt mit der früh eintretenden Arbeitsteilung zusammen. Die Starken wählen selbst die Arbeit, die sie auszuführen wünschen, und überlassen den Schwachen das Übrige. Auf der barbarischen Stufe werden die Jagd und der Krieg als allein des Mannes würdig angesehen. Bei mehr fortgeschrittener Kultur wird geistige Thätigkeit diesen Beschäftigungen zur Seite gestellt. Es macht sich nun ein Dualismus geltend zwischen einem Kreise von Thätigkeiten, die um ihrer selbst willen erwählt werden und das persönliche Leben auszufüllen und zu entwickeln vermögen, und einem anderen Kreise von Thätigkeiten, die durch Gewalt oder Not aufgezwungen werden und die einzelne Persönlichkeit zum blofsen Mittel für andere machen. Es wird dann als eine Entwürdigung angesehen, für das Notwendige zu arbeiten. Durch das klassische Altertum und das Mittel-

alter hindurch läfst sich dieser Gedankengang nachweisen. Teils der geringe Zusammenhang der mechanischen Arbeit mit der Persönlichkeit, teils die Abhängigkeit, die entsteht, wo um Lohn gearbeitet wird, bewirkte, dafs das Handwerk als eines freien Mannes unwürdig betrachtet wurde. „Nichts Edles," sagt Cicero, „kann in der Werkstatt gedeihen" (nec enim qvicqvam ingenuum potest habere officina)[1]. In der stoischen Schule wurde die Würde der Arbeit behauptet, indem die Gesinnung des Weisen jede menschliche Lebensthätigkeit adle. Und das Christentum verbreitete diesen Gedankengang über grofse Kreise. Die auf die Aristokratie und die Hierarchie gestützte Gesellschaft des Mittelalters ging von dieser Auffassung aber wieder ab. Noch im Jahre 1781 setzte die Akademie zu Madrid die Preisaufgabe aus: „zu zeigen, dafs die nützlichen Hantierungen nichts Ehrenrühriges an sich hätten".

Diese lange herrschende Auffassung stützte sich teils auf ästhetische und religiöse, teils auf ethische Betrachtungen. — Dem ästhetischen Idealismus der Griechen und dem religiösen Idealismus des Mittelalters war die Bearbeitung des materiellen Stoffes entwürdigend, herabsetzend. Dieselbe hindert den Menschen, seine Persönlichkeit zu einem harmonischen Kunstwerk zu machen oder aus der sinnlichen Welt abzusterben. — Und indem die materielle Produktion zunächst zur eignen Selbsterhaltung des Individuums dient, scheint sie eine Folge des Egoismus zu sein. Die moderne Nationalökonomie hat diese Auffassung oft begünstigt, indem sie die egoistischen Motive der Erwerbsthätigkeit stark betonte.

Wenn sich in der jüngsten Zeit eine gröfsere Anerkennung der materiellen Arbeit entwickelt, so steht dies mit Gedanken in Verbindung, die der modernen Lebensanschauung eigentümlich sind. — Diese ist von dem engen Zusammenhange des geistigen Lebens mit dem materiellen überzeugt. Wie man sich auch das nähere Verhältnis zwischen Geist und Materie denken möge, so steht es doch fest, dafs das Leben des Geistes an die höchste und feinste

---

[1]) Cicero: De officiis. I, 150. — Cicero folgt hier wie gewöhnlich Panaitios nach, der an diesem Punkte mehr Aristokrat war als frühere und spätere Stoiker. Vgl. Bonhöffer: Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894. S. 73. 233—243.

Form des materiellen Lebens geknüpft ist. Das Gehirn eines hochbegabten Menschen ist das feinste uns bekannte materielle Produkt. Alle materielle Arbeit geht zuguterletzt darauf aus, so gute Gehirne wie möglich zu erzeugen, und das Arbeiten für materielle Kultur wird hierdurch auch Arbeit für die geistige Kultur. — Die materielle Arbeit erscheint ferner immer mehr als Anwendung der Gesetze, die durch die Arbeit des Denkens entdeckt wurden. Wir bearbeiten und beherrschen die Natur kraft der Überlegenheit über dieselbe, welche die Naturwissenschaft uns gibt. Hierdurch ist zwischen der Welt des Geistes und der Welt des Körpers eine Brücke gebaut, die das Altertum und das Mittelalter nicht kannten. Cicero sondert zwischen Arbeit (opera) und Kunst (ars); erstere sei eines freien Mannes unwürdig, letztere seiner würdig. Für manche Arten der Arbeit fällt dieser scharfe Gegensatz allmählich aber weg. Wenn die Jagd, der Krieg und die Denkarbeit als edle Thätigkeiten dastanden, weil die persönlichen Kräfte sich in denselben frei regen konnten, so ist jetzt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs auch die Bearbeitung der materiellen Stoffe die Persönlichkeit entwickeln kann, je mehr dieselbe den Verstand und den Willen in Anspruch nimmt und nicht nur eine von aufsenher aufgedrängte mechanische Thätigkeit ist. — Endlich haben wir einsehen gelernt, dafs die Arbeit des Einzelnen, wie unbedeutend sie auch scheinen möge, in dem grofsen sozialen Haushalt dennoch eine Rolle mitspielt. Der Einzelne verschafft sich nicht nur die Mittel zur Erhaltung des eignen Lebens, sondern gibt auch sein Scherflein zum Leben der Gattung, vermehrt die der Gesellschaft zu Gebote stehenden Güter. Seine Energie und Sparsamkeit können — wegen der Solidarität im Kampfe der Individuen ums Dasein — auch anderen als ihm selbst zu gute kommen. Er kann deshalb auch sein Werk mit einer Gesinnung ausführen, die auf einen gröfseren Horizont als den durch seine rein individuellen Bedürfnisse bestimmten gerichtet ist. Die Wissenschaft hat uns gelehrt, dafs die Natur ihre grofsen Resultate sowohl auf dem geistigen Gebiete als auf dem materiellen durch das Anhäufen geringer Wirksamkeiten erreicht. Wenn der Einzelne treulich im kleinen arbeitet, kann er für das grofse Ganze thätig sein.

2. Durch diese veränderte Betrachtung der Arbeit ist aber vielmehr ein Problem aufgestellt als ein wirkliches

Resultat erreicht. Die höhere Schätzung der materiellen Arbeit setzt ein ideelles Verhältnis zwischen dem Arbeiter und der Arbeit voraus, das noch bei weitem nicht vorhanden ist, das jedoch der Inhalt der Forderung ist, die von seiten der Ethik an die soziale Entwickelung gestellt werden mufs. Diese Forderung gibt zu jeder Zeit den Mafsstab für die Wertschätzung der Entwickelung der materiellen Kultur ab. Ehe wir uns hierauf näher einlassen, werden wir indes erst die sozialen Gegensätze hervorheben, die ein Zeugnis ablegen, dafs die primitive Arbeitsteilung und deren Mifslichkeiten noch nicht überwunden sind.

a. Der Gegensatz zwischen besitzenden und blofs arbeitenden Individuen ist eine geschichtliche Fortsetzung der primitiven Arbeitsteilung zwischen Herrn und Sklaven. Der Besitzende geniefst oft nur die Frucht von der Arbeit der Vergangenheit oder von der Arbeit seiner Zeitgenossen; in diesem Falle findet ein vollständiger Gegensatz zwischen ihm und dem Arbeiter statt. Aber auch wenn er selbst arbeitet, ist der Gegensatz scharf genug. Er verfügt nämlich sowohl über die Arbeitsmittel als über das fertige Produkt. Der besitzlose Arbeiter dagegen, der nur seine beiden Fäuste hat, mufs dem Besitzenden diese zur Verfügung stellen, um Stoff zum Bearbeiten und Anteil an dem gewonnenen Vorteil zu erhalten. Ohne Stoff läfst sich keine Arbeit ausführen; wenn aber auch keine Arbeitskraft zu erhalten ist, so kann doch vielleicht der Stoff vom Besitzer genossen und verbraucht werden. Ein wie unentbehrliches Zwischenglied für den Übergang des Rohstoffes in ein Produkt die Arbeit auch ist, so wird sie vom Gesichtspunkte der Produktion und des Umtausches aus doch nur als ein Mittel betrachtet. Der Arbeitslohn wird wesentlich als eine Ausgabe betrachtet, die es auf das möglichst Wenige zu reduzieren gilt. Von seinem Standpunkt aus mufs der Arbeiter den Arbeitslohn natürlich als einen Zweck betrachten. Dessen Gröfse bezeichnet seine soziale Stellung und gewissermafsen auch seine Stellung als Mensch. Es steht aber nicht in seiner Gewalt, diese Betrachtung zur Geltung zu bringen, solange er sich selbst überlassen ist. Ebenso wie seine Arbeit nur als blofses Mittel für den Produktionsprozefs betrachtet wird, ebenso wird auch seine Person leicht als blofses Mittel betrachtet. Eine zahlreiche Arbeiterbevölkerung ist notwendig, um die Arbeit zu einem möglichst billigen Preise erhalten zu können.

Und wenn einige sich mit dem möglichst geringen Lohn begnügen sollen, mufs es andere geben, die gar keinen Lohn bekommen. Die konsequente Durchführung der Betrachtung, dafs der Arbeitslohn nur eine Ausgabe sei, führt also dahin, dafs eine Menge menschlicher Wesen auf die unterste Stufe der Existenz hinabgedrückt werden.

Diese Abhängigkeit, in welche der Arbeiter trotz der ihm offiziell zuerkannten persönlichen Freiheit dem Besitzenden gegenüber gerät, erstreckt sich weiter als auf die Bedingungen seiner Arbeit und seines Unterhaltes. Nicht nur der Lohn, sondern auch die Arbeitszeit und die Verhältnisse, unter denen die Arbeit ausgeführt wird, werden vorwiegend ohne seinen Willen bestimmt. Es klingt wie Hohn, wenn ihm gesagt wird, er sei ein freier Mann, und es beruhe nur auf ihm selbst, ob er eine Arbeit übernehmen wolle oder nicht[1]). Die Ware, die er auszubieten hat — seine Arbeitskraft — ist unzertrennlich mit seiner Person verbunden, so dafs er, wenn er dieselbe auf Bedingungen verkauft, deren er nicht Herr ist, auch seine Person verkauft. Die Abhängigkeit von den Arbeitgebern erstreckt sich von dem äufseren, materiellen Gebiete leicht auf das innere Gebiet, so dafs er auch bei sozialen, politischen und religiösen Fragen nicht als freier Mann auftreten kann.

b. Was die Wissenschaft im Dienste der Industrie geleistet hat, ist bis jetzt erst den wenigsten Arbeitern zu Nutzen gekommen. Die Arbeit des Denkens und die der Muskeln, die intelligente Arbeit und die physische, sind noch nicht vereint, sondern sind meistens Sache verschiedener Individuen. Die Anwendung der wissenschaftlichen Entdeckungen, die Anlage des Arbeitsplans und die Beschaffung der Mittel zu dessen Ausführung erfordern Fähigkeiten und Bedingungen, die den physischen Arbeitern

---

[1]) Als in einer englischen Regierungskommission die Forderung einer genaueren Aufsicht über die Kohlengruben wegen der häufigen Unglücksfälle gestellt wurde, sagte der Repräsentant der Arbeitgeber: „Beruht es denn nicht auf den Minenarbeitern selbst, ob sie in die Gruben hinabsteigen wollen?“ Ein Zeuge antwortete: „Allerdings. Es beruht aber auch auf ihnen selbst, ob sie verhungern, wenn sie nicht hinabsteigen.“ — L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart. II, S. 17. — Vgl. S. 165 die Freude eines Arbeitgebers über die vielen unbeschäftigten Arbeiter, die den Lohn billig machen.

nicht zu Gebote stehen. Die physische Arbeit wird so gut wie blindlings ausgeübt, ohne Einsicht in die mitbethätigten Naturkräfte oder in die Bedeutung der errungenen Erfolge. — Auch innerhalb des eignen Kreises der physischen Arbeiter wird immer mehr eine Arbeitsteilung eingeführt, die den einzelnen Arbeiter zuletzt auf mechanische Wiederholung einer und derselben ganz einfachen Thätigkeit beschränkt. Durch die Entwickelung der Arbeit geht teils eine Auflösung und Zerstückelung einer zusammengesetzten Arbeit unter mehrere verschiedene Arbeiter, teils eine Kombination mehrerer verschiedenen Arbeitszweige zur Erzeugung eines und desselben Gegenstands vor. Es sind die beiden nämlichen Formen der Entwickelung — die Isolierung und die Kombination —, die auf allen Gebieten menschlicher Wirksamkeit auftreten. Die Fabrikation einer Stecknadel war schon zu Adam Smiths Zeiten unter 18 Hände verteilt. Bei solchem Zusammenarbeiten, dieses entstehe nun durch Zerstückelung oder durch Kombination, verliert der einzelne Arbeiter den Überblick. Er wird in einer einzelnen einfachen Thätigkeit geübt, und nur eine ganz einzelne Seite seiner Persönlichkeit und seiner Fähigkeiten wird entwickelt. Das menschliche Leben wird nicht in seinem vollen Umfang in ihm entwickelt; auch von dieser Seite aus gesehen steht er als Mittel, nicht als Zweck da. Je mechanischer er seine Arbeit üben kann, um so besser greift diese vielleicht in die ganze Thätigkeit ein. Seine Einseitigkeit macht ihn zu einem um so besseren Gliede der ganzen Maschine. Und die Einseitigkeit macht ihn auch abhängiger, da er nicht im stande ist, neue, mehr zusammengesetzte Arbeit zu übernehmen. Freilich macht die Zerstückelung es ihm leicht, von der einen einfachen Arbeit zu einer anderen überzugehen; dieser Vorteil wird jedoch dadurch ausgeglichen, dafs fast alle Menschen dergleichen einfache Thätigkeiten übernehmen können, so dafs die Konkurrenz grofs und der Lohn klein wird. — Der Arbeiter hat dann von einer Ausbildung seines Geistes und seiner Fähigkeiten nur wenig Nutzen, da die Thätigkeit, die ihm beschieden ist, keine gröfsere Ausbildung erfordert. Ohne Freude an seiner Thätigkeit, ohne Hoffnung auf Fortschritt und ohne Trieb zur Entwickelung sinkt er dann bis zu einer halb tierischen Existenz hinab.

Diese Gegensätze, die wir hier in ihren stärksten Formen schilderten [1]), bedingen die soziale Frage.

[1]) Rousseau hat zuerst die ungünstigen Seiten der Teilung der Arbeit mit Energie hervorgehoben und somit die soziale Frage aufgestellt. Vgl. meine Schrift J. J. Rousseau og hans Filosofi. Deutsche Übers. S. 112—119. 139 f. 145 f. — Kurz nach Rousseau erörterte Adam Ferguson (Essay on the History of Civil Society. Edinburgh 1767. IV, 2: Of the subordination consequent to the separation of arts and professions) dieselbe Frage von kulturgeschichtlichem Standpunkte aus. — In seiner auf gründliche soziologische und psychologische Studien gestützten Schrift Gemeinschaft und Gesellschaft (Leipzig 1887) gab Ferdinand Tönnies eine lehrreiche Darstellung der sozialen Pathologie.

XXV.

DIE SOZIALE FRAGE.

1. Wenn man von der sozialen Frage redet, so mufs das Mifsverständnis ferngehalten werden, dieselbe sei eine ganz einzelne und einfache Frage und lasse sich auf einmal und ein für allemal lösen. Sie entsteht durch die starken Gegensätze, die mit einer Zersplitterung der Gesellschaft drohen: diese Gegensätze werden aber wieder durch eine Wechselwirkung vieler verschiedenen Verhältnisse bedingt. Es handelt sich hier nicht nur um eine Ordnung der materiellen Arbeit; auch die ideelle Kultur, die Entwickelung des geistigen Lebens wird von Bedeutung; und schliefslich wird auch die Verfassung des Staates sowohl auf die Gestalt dieser Frage als auf deren Lösung wesentlichen Einflufs erhalten. Zwischen diesen verschiedenen Seiten der sozialen Frage ist die Verbindung ebenso eng wie die zwischen Kopf, Herzen und Gedärm. Die Krankheit eines einzelnen dieser Organe kann den Tod des ganzen Körpers verursachen, und ein Fehler des einen Organs wird für die Thätigkeit der anderen folgeschwer sein, die dann wieder auf jenes zurückwirken. — Eine Lösung der Frage ein für allemal ist unwahrscheinlich, da dieselbe mit so vielen Verhältnissen in Zusammenhang steht, und da sie, wenn sie auch in der Gegenwart am deutlichsten und schärfsten auftritt, doch zu allen Zeiten unter verschiedenen Formen existiert hat.

Der Grund, weshalb man erst in unseren Zeiten von der sozialen Frage spricht, ist in mehreren Umständen zu suchen. Es ist wohl kaum, weil gröfserer Egoismus und mehr Neid in der Welt sein sollten als früher. Auch wohl nicht, weil die Not und die Leiden an und für sich heutzutage gröfser sein sollten als früher; das Gegenteil liefse sich

vielmehr behaupten. Man kann vielleicht sogar sagen, dafs, wenn die Verhältnisse sich nicht gebessert hätten, man nicht von der sozialen Frage reden würde. Denn die gröfste Not schlägt zu Boden, erdrückt das Denken und erweckt nicht den Trieb, weiterzukommen. In sofern ist es gerade einem Fortgang der Verhältnisse der Arbeiter zu verdanken, dafs die soziale Frage von ihnen selbst aufgestellt werden kann. Dies ist ein Anzeichen, dafs ihre Natur dennoch nicht völlig unterdrückt ist. Nur in sofern mufs man sagen, dafs die Verhältnisse sich verschlimmert haben, als die Einseitigkeit und die Abhängigkeit, welche die immer weiter durchgeführte Arbeitsteilung bewirkt, um so stärker gefühlt werden müssen, je mehr der Arbeiter kraft der Prinzipien des 18. Jahrhunderts jetzt als freier Mann dasteht. Solange er nur ein Sklave oder Diener war, fühlte er diese Übelstände nicht so sehr, besonders da die frühere Ordnung der Gesellschaft ihm neben der Abhängigkeit, in der sie ihn hielt, auf vielfache Weise auch Schutz und Hilfe leistete. Hierzu kommt noch die gestiegene Aufklärung. Das Denkvermögen ist geweckt, und es werden Vergleichungen angestellt. Man beugt sich nicht mehr vor der gegebenen sozialen Ordnung und der Verschiedenheit der Lebensverhältnisse als vor etwas schon durch seine blofse Existenz Berechtigtem. Man fragt nach der Berechtigung, und man stellt Ideale auf. Und je gröfser der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit ist, um so stärker wird die Phantasie in Bewegung gesetzt.

Aber nicht das erwachende Vergleichen und Nachdenken allein stellen diese Frage so scharf. Dieselbe wird ja nicht nur von denjenigen gestellt, welche unmittelbar unter den Verhältnissen leiden; auch andere fühlen deren Stachel. Das Mitgefühl und das Rechtsgefühl haben sich zu gröfserer Feinheit und gröfserem Umfang entwickelt. Die Unruhe, über die man in der Gegenwart Klage führt, stammt grofsenteils aus der Sympathie her. Könnte man egoistischer und gedankenloser sein, so würde man für seine eigne Person glücklicher leben. Der heutzutage so gewöhnliche Pessimismus entspringt zwar grofsenteils aus Blasiertheit, seine edelste Quelle ist indes das lebhafte Mitgefühl mit dem vielen Leiden und der grofsen Disharmonie, die sich in der Welt finden, und über welche die früheren Zeiten leichteren Fufses hinweggingen.

2. Während das Bewufstsein von der Bedeutung der sozialen Frage geschärft und der Trieb, an deren Lösung zu

arbeiten, erweckt wurde, haben wir zugleich auch gelernt, einen wie tiefen Grund dieselbe in der menschlichen Natur und deren Verhältnissen hat. Wir stehen im Begriff, über die kindliche Philosophie der Geschichte, die alle grofsen Bewegungen aus dem Auftreten einzelner Individuen herleitet, hinwegzukommen; dieselbe scheitert schon daran, dafs es als unbegreiflich dasteht, wie es den einzelnen Individuen selbst hat einfallen können, so zu denken und zu handeln, wie sie wirklich dachten und handelten. Indes läfst diese kindliche Auffassung sich noch jetzt sowohl bei Konservativen als bei Liberalen nachweisen. Dem konservativen Optimismus gemäfs würde alles gut sein, wenn es nur keine radikalen Agitatoren gäbe; dem radikalen Optimismus gemäfs würde alles gut sein, wenn es nur keine Könige und Pfaffen gäbe. Beide übersehen, teils dafs wir an der sozialen Frage ein geschichtliches Erbteil, eine Fortsetzung der sozialen Schwierigkeiten früherer Zeiten haben, teils dafs in der menschlichen Natur und den menschlichen Lebensbedingungen Ursachen liegen, die vielleicht fortwährend zur Aufstellung der sozialen Frage führen werden, wenn dies auch unter neuen Formen geschehen sollte.

Im Vorhergehenden wurde erwähnt, dafs die grofse Anzahl der Arbeiterbevölkerung ein Grund sei, weshalb die Arbeit unter den Faktoren der Produktion einen verhältnismäfsig so untergeordneten Platz einnimmt. Gäbe es nicht so viele Arbeiter, so würde die Abhängigkeit der Arbeiter von denen, die über Stoff und Produkt verfügen, keine so grofse werden. Der starke Zuwachs der Bevölkerung verursacht den Kampf ums Dasein auf dem sozialen Gebiete wie in der ganzen Natur. Auf allen Gebieten organischen Lebens werden die Arten dadurch erhalten, dafs weit mehr Keime ausgestreut werden, als sich unter den gegebenen Verhältnissen entwickeln können. Damit wenige Keime Wurzel fassen und sich entwickeln können, müssen viele vergehen. Es scheint, als könne das Leben nur bestehen, wenn eine gewaltige Kraft darauf eingesetzt wird, einen Überschufs an Individuen zu erzeugen. Auch die menschliche Gattung hat die Tendenz, sich schneller fortzupflanzen, als die Nahrungsmittel immer mitfolgen können. Dieser Satz, der mit Übertreibung und Einseitigkeit von Malthus (Essay on population, 1798) wider den herrschenden Optimismus aufgestellt ward, welcher alle sozialen Übelstände aus den

menschlichen Institutionen herleitete, hat die Aufmerksamkeit auf eine wesentliche Seite der sozialen Frage gelenkt. Es erwies sich jetzt, dafs das Leben der Gesellschaft Zusammenhang mit dem gesamten Leben der Natur hat. Darwin fand in der gesamten Pflanzen- und Tierwelt die Verhältnisse wieder, welche Malthus mit Bezug auf das Menschenleben angenommen hatte. Wir verstehen die soziale Frage nicht, wenn wir sie nicht in ihrem Zusammenhange mit dem gesamten Naturleben erblicken. Wenn die mitbethätigten Kräfte und Tendenzen so tief liegen, wird man nicht so leicht meinen, die Frage lasse sich auf einem einzigen Wege, durch eine einzige Formel und auf alle Zeiten lösen.

Die Einseitigkeit des Malthus bestand erstens — wie schon Auguste Comte bemerkte[1]) — darin, dafs er nicht hervorhob, wie eine zahlreiche Bevölkerung notwendig ist, wenn das soziale Leben sich in seinen verschiedenen Formen entwickeln soll. Arbeitsteilung, lebhafter Umtausch, soziale Organisation setzen eine nicht zu spärliche Bevölkerung voraus. Die zahlreichere Bevölkerung ist zugleich eine dichtere Bevölkerung, und hierdurch wird der Verkehr nebst allem, was dieser mit sich führt, gefördert. Auch äufseren Gefahren gegenüber kann die grofse Anzahl von Bedeutung sein. — Zweitens bestand Malthus' Einseitigkeit darin, dafs er nicht sah, wie ein Mifsverhältnis zwischen der Gröfse der Bevölkerung und den zur Verfügung stehenden Nahrungsmitteln auch aus einer unvollkommenen Entwickelung der menschlichen Thätigkeit entstehen kann. Gröfsere Energie oder Klugheit könnte vielleicht für die anscheinend überflüssige Arbeitskraft Anwendung finden, entweder mittels neuer Erfindungen oder mittels besserer Benutzung des Kapitals. Oder es könnten neue und leichter zugängliche Nahrungsmittel herbeigeschafft werden. Das Mifsverhältnis kann in den einzelnen Fällen also verschiedene Ursachen haben, bald in mangelhafter Produktion, bald in mangelhafter Verteilung, bald in mangelhaftem Verbrauch. — Darin hat Malthus aber recht, dafs jedesmal, wenn eine gewisse Harmonie zwischen der Bevölkerung und den Nahrungsmitteln herbeigeschafft ist, die starke Vermehrungstendenz der Bevölkerung das Gleichgewicht stets von neuem aufheben und neue Anstrengungen zur Behauptung der erreichten

[1]) Cours de philosophie positive. IV. 2e éd. S. 455.

Lebensstufe erforderlich machen wird. Dieser Umstand drängt den Menschen stets von neuem auf den Weg der Arbeit und der Kultur hinaus. Malthus sagt — und man braucht kein Pessimist zu sein, um ihm hierin recht zu geben —, dafs, wenn die Nahrungsmittel in demselben Mafse vermehrt würden wie das Menschengeschlecht, er nicht einsehe, welche Triebfeder stark genug sein möchte, um die Indolenz des Menschen zu besiegen und diesen auf dem Wege der Kultur weiterzuführen[1]). Die Trägheit, in der wir den Keim alles Bösen fanden (VI, I), bedarf eines starken Gegengewichts, um überwunden zu werden. Solange höhere Motive keine gröfsere Gewalt in der menschlichen Natur haben, als bis jetzt der Fall ist, so lange wird das von Malthus hervorgehobene elementare Motiv stets wieder von neuem notwendig sein. Ein starker Druck ist erforderlich, um den Trieb und die Kraft zu erwecken. Erst wenn dieser seine Wirkung gethan hat, wird eine Stufe erreicht, auf welcher ideellere Motive wirken können. (Vgl. IV, 7.)

Es liegt kein Grund vor, für die Ordnung der Natur, die uns hier entgegentritt, Bewunderung zu fühlen. Man mufs dieselbe indes als etwas Gegebenes nehmen. Und anderseits darf nicht vergessen werden, dafs die gewaltige Kraft, welche die soziale Frage hervorruft, die nämliche ist, welche dadurch, dafs sie zur Stiftung der Familie leitet, die innigste menschliche Gesellschaft, die Quelle aller Sympathie in der menschlichen Gattung, begründet, und die nämliche, welche durch ihren Einflufs auf die Phantasie und durch die Erregung des Enthusiasmus das Vermögen der Hingebung und Aufopferung in Thätigkeit setzt.

3. Die soziale Frage ist eine ethische Frage. Dies liegt schon in dem oben Gesagten, dafs dieselbe nur wegen der erweckten Sympathie in der neueren Zeit so scharf und zugespitzt auftritt. Man denke sich den Mafsstab der Ethik, den ethischen Gedanken einer idealen Gesellschaft (III, 10; XIII, 6) hinweg, — und „die Frage" würde dann in demselben Augenblicke wegfallen, oder vielmehr, sie würde auf eine reine Machtfrage reduziert werden; es würde dem Einzelnen nur die Aufgabe gestellt sein, aus dem allgemeinen Kampfe aller mit allen mit heiler Haut davonzukommen

[1]) Versuch über die Bedingungen und die Folgen der Volksvermehrung. Aus dem Engl. von Hegewisch. Altona 1807. II, S. 152.

oder während desselben sein Schäflein möglichst gut zu scheren. Im Gedanken der idealen Gesellschaft, des Reiches der Humanität liegt dagegen die Forderung, dafs jedes menschliche Wesen mehr sei als ein Mittel, im grofsen Menschenreiche seinen eigentümlichen und selbständigen Platz einnehme. Es widerstreitet dem Ideal einer menschlichen Gesellschaft, dafs eine gröfsere oder kleinere Anzahl menschlicher Wesen nur als passive Masse dastehen, als untergeordnete Mittel und Werkzeuge, deren Genüsse und Leiden nicht in Anschlag gebracht werden, wenn die Rechnung des sozialen Fortschritts oder Rückschritts abgeschlossen werden soll. Solange der Begriff „Masse“ sich noch auf menschliche Wesen anwenden läfst, so lange ist das Ziel nicht erreicht, und so lange sind mehr oder weniger bedenkliche Disharmonien zugegen. In einer Gesellschaft ist die Masse dasjenige, was nicht mit in die Organisation aufgenommen ist, was kein lebendiger und thätiger Bestandteil der Gesellschaft ist. In der Masse werden die einzelnen Persönlichkeiten verwischt und zum Verschwinden gebracht und stehen nicht als eigentümliche Kraftpunkte da. Wo es eine Masse gibt, da kommt die Persönlichkeit nicht zu ihrem Rechte. Weder die Einheit noch die Mannigfaltigkeit, die von einer vollkommenen Gesellschaft vorausgesetzt werden, kann daher vorhanden sein: die Einheit nicht, weil die Gesellschaft in Teile gespalten wird, die in keinem organischen Zusammenhange stehen, sondern einander vielleicht sogar feindlich sind; — die Mannigfaltigkeit nicht, weil die Selbständigkeit der einzelnen Persönlichkeiten verschwindet. Das Prinzip der freien Persönlichkeit, der wichtigste Satz, der sich aus dem Wohlfahrtsprinzipe ableiten läfst (VIII, 6), wird verletzt, indem persönliche Wesen zu Mitteln erniedrigt werden, ohne dafs sie zugleich als Zwecke dastehen.

4. Kann dies nun aber anders sein? — Es gibt einige, die diese Frage verneinen. Ihr Gedankengang ist etwa folgender. — Im Leben der Gesellschaft wie in dem der Natur herrschen bestimmte Gesetze, denen kein Trotz geboten werden kann. Ein solches Gesetz ist das Gesetz von dem Angebot und der Nachfrage. Es nützt nichts, die gröfste Anstrengung aufzubieten, wenn das erreichte Resultat nicht begehrt ist; für unsere Arbeit bekommen wir nur, was auf dem Markte gegeben werden kann. Unter diesem Gesetze werden besonders diejenigen leiden müssen, welche blofs mit

ihrer Arbeitskraft auf dem Markte erscheinen. Diese werden keine gesicherte materielle Existenz erlangen können, und sie werden weder Zeit noch Kraft übrig haben, der geistigen Kultur teilhaft zu werden. Dies kann nicht anders sein und ist nie anders gewesen. Anderseits ist es notwendig, dafs die materielle Arbeit verrichtet wird. Die materiellen Bedürfnisse der Gesellschaft müssen von der grofsen Masse herbeigeschafft werden, damit eine kleine Schar an der geistigen Kultur arbeiten kann. Zu allen Zeiten ist die höhere Kultur nur einem kleinen Kreise zugänglich gewesen, der vom Glück begünstigt wurde und sich harmonisch und allseitig entwickeln konnte, ohne im Dienste der materiellen Bedürfnisse frönen zu müssen. Damit ein helles Licht auf diese Elite des Menschengeschlechts fallen kann, mufs die grofse Masse in Finsternis liegen. Es würde nicht einmal zum Glück gereichen, wenn aus dem engeren Kreise gar zu viel Licht über den grofsen verbreitet würde. Es ist eine natürliche Arbeitsteilung, dafs die einen denken, die anderen arbeiten, und das Denken würde leicht die Arbeit weniger gut machen oder Unzufriedenheit und Unruhe erregen und hierdurch die gesunde Ordnung stören. Dennoch geben die Auserwählten der Menge mehr, als sie von dieser empfangen, so dafs von ihrer Herzlosigkeit und Unmenschlichkeit keine Rede sein kann. Und insofern diejenigen, welche zur grofsen Masse gehören, finden, dafs das Leben, das zu führen sie angewiesen sind, des Lebens nicht wert sei, so müssen sie auf den Glauben der Kirche verwiesen werden und sich mit der Hoffnung auf ein jenseitiges und besseres Leben trösten, in welchem sie Ersatz für alles hier Erlittene finden können.

Als Gegenteil läfst sich folgende Betrachtungsweise anführen. — Die sogenannten sozialen Naturgesetze, auf die man sich beruft, sind nur Ausdrücke einer sozialen Ordnung, die teilweise sogar durch Gewalt und Übergriffe hervorgebracht ist. Dafs einige Individuen in der grofsen Konkurrenz einen so bedeutenden Vorsprung haben, ist die Folge einer Ungerechtigkeit, die zu korrigieren sein mufs. Mit welchem Rechte spricht man hier eigentlich von einer *Ordnung* der Gesellschaft? In der Konkurrenz der menschlichen Individuen herrscht eigentlich nur der tierische Kampf ums Dasein, nur in etwas maskierter Form. Die gegenwärtige Gesellschaft ist durchaus nicht auf ethische und humane Prinzipien gegründet, sondern auf Gewalt und

Egoismus. Dieselbe mufs gänzlich aufgelöst werden. Es mufs kahler Boden geschafft werden, dann können wir schon davon sprechen, was an die Stelle des Eingerissenen gesetzt werden soll. Während die materielle Arbeit jetzt als eine untergeordnete, dienende Kraft dasteht, mufs die Einsicht durchdringen, dafs die Arbeit die Quelle alles Reichtums und aller Kultur ist. „Der Arbeiterklasse gegenüber“ — heifst es in einem von deutschen Sozialdemokraten (Mai 1875, Gotha) aufgestellten Programm — „sind alle anderen Klassen nur eine reaktionäre Masse.“

Wie es in den Wald hallt, so schallt es wieder heraus. Von beiden Seiten ruft man dem Widersacher ein „Mane!“ zu. Beide Ansichten begegnen sich in der Behauptung, es bestehe in der Gesellschaft ein scharfer Gegensatz, ein Dualismus; nur betrachtet die eine denselben als nützlich oder jedenfalls als notwendig, die andere aber als unmenschlich und leicht lösbar, wenn es nur nicht am guten Willen fehlt.

5. Der allgemeinen, oben zur Geltung gebrachten Auffassung zufolge (III, 19—20; XIII, 1—4) soll die ethische Entwickelung fortsetzen, was die natürliche, mehr oder weniger unbewufste Entwickelung eingeleitet hat. Der menschliche Wille kann nichts aus nichts schaffen, sondern nur auf der von der Natur gelegten Grundlage weiter bauen. Es gilt also, in dem Gegebenen Ausgangspunkte und Zukunftskeime zu finden. Wenn diese durchaus fehlen, ist der Zustand hoffnungslos. Nach beiden eben hervorgehobenen Auffassungen enden wir aber in Hoffnungslosigkeit. Mit Rücksicht auf die zuerst erwähnte Auffassung ist dieses konsequent; denn da dieselbe den Dualismus in der menschlichen Gattung als einen normalen Zustand ansieht, hat sie keinen Grund, über denselben hinaus zu trachten. Der zweiten Auffassung dagegen mufs die Frage vorgelegt werden: wenn es in der gegenwärtigen Gesellschaft gar nichts gibt, was von Wert ist, woher denn die Kräfte holen, um an dem neuen Aufbau der Gesellschaft zu arbeiten? Die Kräfte, die wir verwenden, sind doch stets von der Vergangenheit erzeugt. Es ist deshalb nicht leicht zu ersehen, wie eine absolute Verdammung des historisch Überlieferten sich mit einer grofsen Hoffnung auf die Zukunft vereinen läfst.

Aufserdem finden wir einen Umstand, den beide Teile übersehen. Der Dualismus ist nicht so stark, wie sie denselben schildern. Wenn in der Gegenwart die soziale Frage

schärfer gestellt ist als früher, so geschieht dies, wie wir gesehen haben, grofsenteils, weil das Bewufstsein von deren Bedeutung erwacht ist. Dieses Bewufstsein ist nicht auf einen einzelnen Stand oder Kreis beschränkt. Es ist, wie Stuart Mill gesagt hat, unserer Zeit eigentümlich, dafs alle Klassen an der Debatte über die wichtigsten Fragen teilnehmen, und dafs die leidenden Klassen mehr als je ihre Stimme mit abgeben [1]). Die beiden entgegengesetzten Teile der Gesellschaft sind also doch nicht durchaus isoliert, sondern müssen auf gemeinschaftlichem Boden stehen, da sie das Problem miteinander erwägen können. Hierdurch ist die geistige Einheit der Gesellschaft behauptet und zugleich ein wesentliches Mittel zum Weiterkommen herbeigeschafft. Denn die Geschichte zeigt klar, dafs keine Reform und keine Verbesserung zum Ziele führt, wenn sie nicht auf aktive Weise von denjenigen unterstützt wird, welchen geholfen werden soll. Diese wissen am besten, wo der Schuh drückt, und ohne ihr Mitwirken ist dem Drucke nicht abzuhelfen. Weder theoretisch noch praktisch läfst sich die soziale Frage auf fruchtbringende Weise behandeln, wenn die Arbeiter nicht selbst an der Erwägung und der Entscheidung teilnehmen. Und hierzu ist erst der Anfang gemacht. —

Von der Erwägung bis zur Entscheidung ist der Weg aber weit, und der Trost, der sich daraus holen liefse, dafs alle an der Diskussion teilnehmen können, möchte mit Recht etwas bedenklich erscheinen. Wir müssen daher untersuchen, welche Entwickelungsmöglichkeiten sich darbieten.

---

[1]) Principles of political Economy. II, 1, 2. — Lassalle behauptete, seine Agitation leite ein Werk der Versöhnung ein, da sie der besitzenden Klasse wie auch der arbeitenden die Möglichkeit biete, in der Verhandlung über die soziale Frage zusammenzutreffen. (Arbeiterlesebuch, S. 54 f.) — Die Rolle, welche Positivisten und „christliche Sozialisten" während des Kampfes der englischen Arbeiter für das Recht ihres Standes spielten (siehe Sidney and Beatrice Webb: History of Trade Unionism. London 1894. S. 197, 228 u. f., 246 u. f.), legt ein Zeugnis davon ab, dafs die arbeitende Klasse ihren Kampf nicht ohne Hilfe und Sympathie anderer Klassen führt, was die beständige Rede der Marxisten von dem Klassenkampfe verhehlt. Eben die sozialistischen Ideen sind überdies zuerst von Männern aus den „höheren Klassen" aufgestellt worden. — Dafs die Positivisten natürlich mit den Proletariern zusammen arbeiten, ist aus dem „Geschichte der neueren Philosophie" II, S. 390 u. 400 Angeführten zu ersehen.

XXVI.

ENTWICKELUNGSMÖGLICHKEITEN.

1. Was eine Menschenmenge zur blofsen Masse macht, ist dies, dafs die einzelnen Persönlichkeiten keine selbständige Bedeutung erhalten, sich nicht jede für sich auf eigentümliche Weise entwickeln. Dieses Verwischen der persönlichen Eigentümlichkeiten ist aber von einem Mangel an innerer Verbindung, an einem organisierten gesellschaftlichen Leben begleitet. Die einzelnen Teile der Masse stehen einander gleichgültig gegenüber. Statt einer wirklichen Gemeinschaft, in der die Individuen durch gemeinsame Zwecke verbunden sind, erhalten wir dann nur eine Gesellschaft[1]), wo das eine Individuum das andere als blofses Mittel betrachtet. Äufsere Interessen vereinen die Menschen, ohne dafs sie darum in irgend einer wesentlich inneren Verbindung stünden. Der eine will mit möglichst geringem Opfer seinerseits möglichst viel des ihm Begehrenswerten erreichen, das der andere besitzt. Liefert der eine dem anderen Mittel, damit dieser seine Zwecke erlange, geschieht es nur, um dafür wieder Mittel zur Erreichung seiner eignen Zwecke zu bekommen. Das gegenseitige Verhältnis der Individuen nimmt immer mehr einen unpersönlichen Charakter an; denn das Unpersönliche benutzen und betrachten wir nur als Mittel für unsere eignen Zwecke. Jeder Einzelne folgt seinen Instinkten und seinen Zwecken. Indem aber

---

[1]) Dieser Gegensatz der Begriffe der Gemeinschaft und der Gesellschaft ist von Tönnies in seinem oben (XXIV, 2) genannten Werke entwickelt.

jeder Einzelne sein Interesse verfolgt, ohne dafs eine wirkliche Gemeinsamkeit mit den Interessen anderer besteht, wo er sie nicht zu Mitteln für seine Zwecke machen kann, kommt es notwendigerweise zum Zusammenstofs. Jeder Einzelne will leben, ohne die Notwendigkeit einzusehen, dafs andere ebenfalls leben. Namentlich auf dem Gebiete der materiellen Güter müssen Zusammenstöfse entstehen. Ein materielles Gut kann nur einem Einzigen angehören. Was mich sättigt, das sättigt meinen Nachbar nicht. Ich mufs seinen Selbsterhaltungsinstinkt zurücksetzen, um den meinigen zu befriedigen, und je mehr materielle Güter ich mir aneigne, um so weniger bleiben für ihn übrig. Ein und dasselbe Atom kann nicht ein Bestandteil meines Organismus und zugleich ein Bestandteil des seinigen sein. Es entsteht hier deshalb leicht ein Kampf aller mit allen, und es stellt sich die Aufgabe ein, die Güter so zu verteilen, wie dies von der Wohlfahrt aller erfordert wird. Die Forderung der verteilenden Gerechtigkeit (III, 9) ist die Forderung einer sozialen Organisation, in welcher die Individuen, statt sich zu bekämpfen, sich ergänzen können. Es ist nun die grofse Frage, auf welchem Wege eine solche Organisation zu erzeugen ist, und welche Möglichkeiten einer solchen die Erfahrung uns anweist. Welche Kräfte stehen dem Menschengeschlecht zur Lösung dieses Problems zu Gebote?

Diese Frage erwägen wir hier in der sozialen Ethik von einer etwas anderen Seite als in der Nationalökonomie. Wir wollen eine ethische Wertschätzung der verschiedenen Arten anstellen, wie eine soziale Verteilung und Organisation herzustellen sind. Die Nationalökonomie dagegen begrenzt sich mehr auf eine Untersuchung, wiefern die Möglichkeiten wirklich vorhanden sind; dieselbe zieht die technische Seite der Sache mehr in Betracht. Es läfst sich jedoch, wie schon vorher bemerkt (III, 14), zwischen der Ethik und der Nationalökonomie keine scharfe Grenze ziehen, indem letztere nicht nur eine Lehre von der Erzeugung und dem Umtausch materieller Güter, sondern auch eine Lehre von deren Verteilung ist.

Es wird nun, wie die Erfahrung zeigt, zwei Gruppen von Kräften geben, die in der Richtung einer mit dem Wohlfahrtsprinzipe übereinstimmenden Verteilung und somit zugleich in der Richtung sozialer Organisation auf dem Gebiete der materiellen Kultur thätig sind. Teils können

nämlich die individuellen Kräfte in freien, durch Gemeinsamkeit der Interessen und durch Sympathie hervorgerufenen Associationen zusammenwirken, teils kann der Staat mit seiner zwingenden Zentralgewalt eingreifen und eine Ordnung der materiellen Kulturarbeit feststellen. Wir behandeln jede dieser beiden Gruppen für sich. Dieselben bieten wieder verschiedene Formen dar.

a. Die Organisation der Arbeit durch freie Association.

2. Die erste Wirkung des Freiheitsprinzipes war eine auflösende und isolierende. Die Aufstellung desselben wirkte wie eine Mine, die den alten Bau der Gesellschaft sprengte, und nach dieser Katastrophe ist die Welt noch nicht zur Ruhe gekommen. Wie wir gesehen haben, betrachtete man in revolutionärem Eifer die Isolierung sogar als eine für das Bestehen der Freiheit notwendige Bedingung. Die Freiheit kann sich aber ebensowohl zeigen, wenn es gilt, eine Verbindung mit anderen zu wählen, als wenn es gilt, eine Absonderung von anderen zu wählen. Die Freiheit bedeutet nur, dafs der Thätigkeit des Individuums keine willkürlichen Hindernisse entgegengesetzt werden. Die freie Association mufs gerade als natürliche Fortsetzung der Emanzipation aufgefafst werden. Hat die Freiheit Unglück und Übelstände herbeigeführt, so ist sie selbst — wenigstens teilweise — im stande, die Wunden, die sie beigebracht hat, zu heilen. Die Proklamation der Freiheit geschieht kraft des Wohlfahrtsprinzipes, weil der freie Gebrauch der Kräfte sowohl als Zweck wie auch als Mittel Wert hat, und ebenfalls kraft des Wohlfahrtsprinzipes mufs die Association auf die Emanzipation folgen. Dies wird klar zum Vorschein kommen, wenn wir die geschichtlich aufgetretenen Hauptformen der Arbeiterassociationen betrachten.

3. Allererst handelt es sich darum, die Isolierung und den Streit im Kreise der Arbeiter selbst aufzuheben. Die Abhängigkeit des Arbeiters von dem Käufer seiner Arbeit hängt ja besonders mit der starken Konkurrenz der Arbeiter untereinander zusammen. Der Arbeitslohn sinkt wegen starken Arbeitsangebots. Indem die Arbeiter den Arbeitskäufern gegenüber gemeinschaftlich auftreten, sind sie im stande, ihre Bedingungen zu stellen mit Rücksicht auf den Arbeitslohn sowohl als auf die Arbeitszeit und die Arbeits-

verhältnisse. Erst hierdurch werden sie wirklich freie Männer, indem es ihnen möglich wird, ihre Forderungen zur Anerkennung zu bringen. Solange die Freiheit nicht die geringste Macht besitzt, so lange ist sie nur ein Wort; und Macht wird nur durch Verbindung und Organisation erlangt. Wie so oft in der Geschichte mufs die Macht entfaltet werden, um dem Rechte Anerkennung zu schaffen. Lange nach dem Verschwinden der Sklaverei und der Leibeigenschaft und nach dem Aufhören der Zünfte betrachteten die Arbeitgeber sich als absolute Herren und Autoritäten ihren Arbeitern gegenüber und sahen die unbedingte Gewalt über diese als Grundbedingung einer industriellen Organisation an. Sie machten Anspruch auf die im alten Regimente verbürgten Rechte, nachdem die entsprechenden Verpflichtungen weggefallen waren. Und nicht dies allein: sie beriefen sich zugleich auf das von der Revolution proklamierte Freiheitsprinzip und verlangten, nur mit dem einzelnen Arbeiter in freie kontraktliche Beziehung zu treten; sie benutzten die Freiheit, um zu isolieren. Um so mehr mufste es den Arbeitern angelegen sein, sich zu vereinen; dies war eine Grundbedingung für sie im Kampfe ums Dasein.

Hierdurch wurden die Gewerkvereine ins Leben gerufen, die sich namentlich in England auf eigentümliche und bedeutende Weise entwickelt haben [1]. Auch ihre Entwickelungsgeschichte bietet grofses ethisches Interesse dar. Sie hatten einen harten Kampf zu bestehen, teils mit der Staatsgewalt, die sie nicht anerkennen wollte, teils mit den Arbeitgebern, teils mit der Roheit ihrer eignen Anhänger. Man verwehrte den Arbeitern das Recht, sich um ihre gemeinschaftlichen Interessen zusammenzuschliefsen, und je mehr sie als aufser dem Gesetze stehend betrachtet wurden, um so mehr griffen sie zu Gewaltthätigkeiten, zur Zerstörung der Maschinen und zu Mordthaten. Durch die von ihnen an den Tag gelegte Klugheit und Mäfsigung haben sie es verstanden, sich allmählich Anerkennung zu verschaffen; und je mehr diese Anerkennung ihrer Ziele und ihrer Thätigkeit

[1]) Im Folgenden habe ich besonders die englischen Gewerkvereine (Trades Unions) vor Augen, deren Geschichte die interessanteste und bestbekannte ist, und stütze ich mich hierbei auf Lujo Brentano: „Die Arbeitergilden der Gegenwart" (Leipzig 1871—1872), und auf Sidney and Beatrice Webb: History of Trade Unionism. (London 1894.)

durchdrang, um so mehr hörte die Roheit ihrer Anhänger auf. Ihre Bestrebungen gehen namentlich darauf aus, ein gleichmäfsiges und sicheres Steigen des Arbeitslohnes zu erzielen, jedenfalls einem Rückschritte der Verhältnisse der Arbeiter vorzubeugen. Sie haben eingesehen, wie wichtig es ist, dafs der Arbeiter gewöhnt wird, gewisse Forderungen an das Leben zu stellen, für eine gewisse Lebensweise (standard of life) zu kämpfen, um sich nicht bis zur blofs tierischen Selbsterhaltung hinabdrücken zu lassen. Ein solches Niveau wird nicht durch plötzliche und starke Schwankungen, sondern durch regelmäfsige und dauernde Verhältnisse hergestellt. Sie legen deshalb auch gröfseres Gewicht auf Verkürzung der Arbeitszeit, Sicherungsmafsregeln u. s. w. als auf Steigerung des Lohnes. Vermittelst des Überblicks über den Markt und die Arbeitsverhältnisse an den verschiedenen Orten, den sie sich durch ihre verbreitete Organisation zu verschaffen wissen, sind sie im stande, zu entscheiden, welche Forderungen sie voraussetzlich durchführen können. Der Kampf für den Fortschritt der Arbeiter wird jetzt nicht mehr blindlings geführt, sondern auf klare Einsicht in die wirklichen Verhältnisse gestützt. Diese Organisation der Arbeiter hat wieder die Errichtung der Schieds- und Einigungskammern ermöglicht, so dafs Vertreter der Arbeiter und Vertreter der Arbeitgeber zur Erörterung gemeinsamer Angelegenheiten zusammentreten können. Innerhalb des einzelnen Volkes ist hier etwas Ähnliches geschehen, wie wenn statt eines Krieges ein Schiedsgericht den Streit zweier Völker schlichtet. Und erst durch den Kampf der Gewerkvereine errang sich die bürgerliche Selbständigkeit der Arbeiter Anerkennung. Bezeichnend ist es, dafs das englische Gesetz, welches das Verhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitern regulierte, bis 1875 das „Gesetz von Dienstherren und Dienern“ (Master and Servant Act) hiefs; erst im genannten Jahre wurde diese Benennung durch das „Gesetz von Arbeitgebern und Arbeitern“ (Employers and Workmen Act) abgelöst[1]). Ein Beweis, dafs die Freiheit erst mit Hilfe der Associationen durchgeführt wurde, obgleich sie selbst eine Bedingung für das Entstehen der Association ist. In ihrem Kampfe für die Vereinsfreiheit gehen die Arbeiter deshalb auch mit den An-

---

[1]) S. and B. Webb: History of Trade Unionism. S. 274 u. f.

hängern des radikalen Individualismus zusammen. Während letztere aber meinten, alles sei erreicht, wenn die Freiheit — die Vereinsfreiheit einbegriffen — durchgeführt sei, war die Association für die Arbeiter die Grundlage einer weitergehenden Entwickelung.

Die Association hat andere Wirkungen von grofser ethischer Bedeutung im Gefolge. — Das Selbständigkeitsgefühl des Einzelnen wird aufrecht gehalten, wenn er sieht, dafs er durch seine Teilnahme an dem Gewerkverein ein Gewicht in die Wage legt, während er in seiner Isolierung nichts auszurichten vermag. Zugleich werden Forderungen an seine Geschicklichkeit gestellt, denn die Gewerkvereine verlangen, dafs jeder Teilnehmer die Arbeit erlernt hat und wirklich den gewöhnlichen Tagelohn verdienen kann. Von ungeschickten Arbeitern will man nichts wissen, da diese ein Sinken des Lohnes bewirken. — Das kameradschaftliche Gefühl, die Sympathie mit anderen wächst. Der Einzelne sieht, dafs sein Betragen bei und aufser der Arbeit, seine Geschicklichkeit, sein Fleifs, seine Selbstbeherrschung und Sparsamkeit für viele andere als ihn selbst von Bedeutung werden. Es bildet sich sozusagen eine ethische Sphäre um ihn her, eine grofse Familie, als deren Glied er sich fühlt. Er lernt die Brüderlichkeit kennen, die früher über der „Freiheit und Gleichheit“ fast vergessen wurde. Er lernt seine eignen Interessen den gemeinsamen unterordnen. Er fühlt sich mit seinen Fachgenossen solidarisch und — wegen des Bündnisses der verschiedenen Gewerkvereine — auch mit anderen Arbeitern, ja mit Arbeitern fremder Länder solidarisch. Sein Horizont erweitert sich; es wird ihm gestattet, sich gröfsere Zwecke zu stellen, und durch dieses Verhältnis zu gröfseren Zwecken wächst er selbst. Und mittels der gemeinsamen Erfahrungen und des Überblicks über Handels- und Fabrikverhältnisse, der die Politik der Gewerkvereine bestimmt, erhält er eine klarere Auffassung von der Stellung der Arbeiter zu den anderen Gesellschaftsklassen, lernt sowohl seine Rechte als seine Pflichten als Glied der Gattung besser kennen. — Kurz, es geht hier eine ganze Erziehung vom Egoismus zur Sympathie, von blinder Roheit zur klarschauenden Kraft, vom Kampf zur friedlichen Verhandlung vor. Und dies alles geschieht auf dem Wege der Freiheit. Es gibt keine bessere Antwort an diejenigen, welche unsere Zeiten nur als eine Zeit der Auflösung be-

trachten, als ein Hinweis auf die Gestaltung der Gesellschaft und die ethische Entwickelung, die hier vorgehen. Und diese geschieht den oben (XIII, 4) hervorgehobenen psychologischen Gesetzen gemäfs. Das Mitgefühl entwickelt sich durch das Zusammenleben und Zusammenwirken, durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Arbeit. Das Aristotelische Prinzip legt sich hier deutlich an den Tag. Eine eigentümliche Motivverschiebung tritt darin hervor, dafs der Arbeiter, obschon es oft der rein individuelle Kampf für die Selbsterhaltung ist, der ihn zur Association führt, sich dennoch so in die gemeinsamen Lebensinteressen hineinleben kann, dafs diese ihm unmittelbar zum Zweck werden. Und endlich entstehen durch diese neuen sozialen Formen Wirkungen, deren Tragweite sich viel weiter als über den Kreis der Arbeiter erstreckt. Die anderen Klassen der Gesellschaft werden durch dieses in die Entwickelung aktiv eingreifende Element erzogen; sie lernen ihre Grenzen besser kennen und erhalten zugleich neue Zwecke und Aufgaben, indem das neue Element die allmähliche Umgestaltung des gesamten sozialen Lebens herbeiführt.

Nicht alle Gewerkvereine haben dieselbe Entwickelungsstufe erreicht. Sowohl mit Bezug auf die Organisation als auf das Vorgehen machen sich grofse Verschiedenheiten geltend. Hier haben wir das Bild der weitest vorgeschrittenen Vereine ins Auge gefafst. — Für den einzelnen Arbeiter kann bei einer vom Gewerkverein beschlossenen Arbeitseinstellung ein ernstlicher ethischer Konflikt entstehen, wenn er zwischen seiner hungernden Familie und der Ehre und Wohlfahrt seines Standes zu entscheiden hat. Die Gewerkvereine sind oft streng gegen die sogenannten „Schraubenbrecher" (Streiksprenger) verfahren; man mufs indes bedenken, dafs hier ein ethischer Konflikt vorliegt. Wenn die Arbeitseinstellung wirklich im Interesse des ganzen Standes liegt, so ist es eine nicht zu bezweifelnde Pflicht des Einzelnen — eine Pflicht, die das Solidaritätsgefühl überall, wo dieses sich regt, einschärft —, so lange wie möglich auszuhalten. Auch wenn er dem Gewerkvereine nicht angehört, wird dessen Sieg ihm doch Nutzen bringen, und in der Stunde des Kampfes wird er deshalb seine Sache nicht von der des Gewerkvereins trennen können. Diejenigen, welche den Krieg erklären, übernehmen eine grofse Verantwortlichkeit; ist der Krieg aber erklärt, so mufs der Einzelne sich die unvermeid-

lichen Leiden gefallen lassen. Und während dieser Kämpfe sind in den engen und verborgenen Verhältnissen zweifelsohne Eigenschaften an den Tag gelegt worden, die auf einem gröfseren Schauplatze historische Berühmtheit verschafft hätten. Stanley Jevons, ein nationalökonomischer Schriftsteller, der, weit entfernt, ein unbedingter Bewunderer der Gewerkvereine zu sein, dieselben sehr scharf kritisiert, sagt über sie: „Ich bezweifle nicht, dafs, wenn die Geschichte der Streiks und der Arbeiterstreitigkeiten vollständig geschrieben würde, sie ebenso viele Beispiele der Treue und des Heldenmuts und furchtlosen Erduldens des Elends, ja sogar des Todes darbieten würde wie mancher in der Geschichte beschriebene Krieg“ [1]).

Man hat gegen die Gewerkvereine den Einwurf gemacht, dafs sie durch das Erstreben höheren Lohnes und günstigerer Arbeitsverhältnisse den Preis der Waren, welche Arbeiter anderer Gewerke nötig haben, in die Höhe treiben. Man fordert hier also von den Arbeitern eine Rücksichtnahme auf die Konsumenten, welche die Arbeitgeber nicht erweisen, wenn sie den Preis ihrer Waren erhöhen. Man hält ihnen ein Ideal vor, das den Handelnden und Fabrikanten vorzuhalten einem nicht in den Sinn kommt. Aber auch hiervon abgesehen ist der Einwurf unbegründet [2]). Wenn der Arbeitslohn für das eine Gewerk steigt, so gereicht dies auch Arbeitern anderer Gewerke zum Vorteil, indem die bessergestellten Arbeiter in stand gesetzt werden, mehr zu kaufen. Die Folge wird also nur die, dafs ein gröfserer Teil der nationalen Einnahme der Arbeiterklasse zu gute kommt. Die verteilende Gerechtigkeit ist um einen Schritt vorgerückt.

Mit gröfserem Rechte würde man ihnen den Einwurf machen können, sie begründeten eine Aristokratie in der Arbeiterklasse, da sie nur geschickte und gelernte Arbeiter aufnehmen. Hierauf ist indes zu erwidern, dafs alle soziale Entwickelung schichtenweise geschieht. Die ganze Masse läfst sich nicht auf einmal organisieren. Es ist ein grofser Fortschritt, dafs vorläufig die obersten Schichten an der Entwickelung teilnehmen. Und die Geschichte der Gewerkvereine zeigt, dafs, selbst wenn sie geneigt sein sollten, sich

---

[1]) Trades Societies, their objects and their policy. (In der Schrift: Methods of Social Reform.) S. 115.

[2]) Vgl. Brentano: Die Arbeitergilden. II, S. 233—244.

abzuschliefsen und eine Aristokratie zu bilden, das Prinzip, dem die Associationsbewegung zu verdanken ist, in immer neuen Schichten wirkt. Auch die „ungelernten“ Arbeiter fangen an, sich zu organisieren; in dieser Beziehung bildet der Streik der Londoner Dockarbeiter (1889) eine Epoche in der Geschichte der Associationen.

4. Mit all ihren Vorzügen repräsentieren die Gewerkvereine doch nur die Interessen eines einzelnen Standes. Und wenn sie durch ihre Organisation der Arbeiter eine Vermittelung zwischen diesen und den Arbeitgebern ermöglichen, so setzt eine Vermittelung stets vorhergehenden Streit und Gegensatz voraus. Da nun anderseits eine Vermittelung nur dann gelingen kann, wenn sich gemeinsame Interessen nachweisen lassen, liegt die Frage nahe, ob es denn nicht freie Associationen der Arbeiter mit den Arbeitgebern geben könnte, ebensowohl als freie Associationen der Arbeiter untereinander. Und solche finden wir denn auch in der jüngsten Zeit. Kluge und sympathisch gestimmte Arbeitgeber, die sich nicht allein über die durch Streiks und Aussperrungen verursachten Verluste ärgern, sondern auch mit Kummer die Bitterkeit und den Unfrieden erblicken, welche die gegenwärtige Ordnung der Arbeit so oft herbeiführt, haben das System eingeführt, die Arbeiter an dem Ertrag teilnehmen zu lassen, um sie hierdurch enger an ihre Wirksamkeit zu knüpfen [1]). Ein gewisser, bestimmter Teil des Reinertrags ist dem Arbeitgeber vorbehalten; von dem Reste wird eine Summe zur Verbesserung der Maschinen und Erweiterung des Betriebs abgezogen; und was dann übrig bleibt, wird in zwei Teile geteilt, deren einer dem Arbeitgeber zufällt, während der andere unter die Arbeiter nach Verhältnis des von ihnen verdienten Lohnes geteilt wird. Aufserdem wird den Arbeitern Gelegenheit geboten, sich Anteile am Geschäft zu kaufen. — Dies ist wenigstens bei einigen dieser Associationen die Richtschnur.

Solche Arbeitsgesellschaften sind der Initiative der Arbeitgeber zu verdanken; ihr Entstehen ist aber doch

---

[1]) Stanley Jevons: On Industrial Partnerships. (Methods of Social Reform. S. 122—155.) — Stuart Mill: Principles of political Economy. IV, 7, 5. — In ihrer Kritik der Arbeitsgesellschaften weist Beatrice Webb nach, dafs dieselben den Bestrebungen der Gewerkvereine schädlich werden können. Die britische Genossenschaftsbewegung. Leipzig 1893. S. 139—145.

keine Gnadensache. In den zu dieser Ordnung geeigneten Gewerken — und das sind vorzüglich diejenigen, in denen die Zuverlässigkeit des Arbeiters bei der Ausführung der Arbeit und bei der Behandlung der Maschinen und Gerätschaften von grofser Bedeutung ist —, in solchen Gewerken wird auch dem Arbeitgeber damit gedient sein, sich in eine Association mit den Arbeitern einzulassen. Ebenso wie die Aufhebung der Leibeigenschaft den Besitzern Nutzen brachte, wird auch hier der Fortschritt lohnend sein. Gesteigerter Fleifs und gröfsere Sorgfalt der Arbeiter, die Weise, wie sie einander gegenseitig kontrollieren, der Friede und das Vertrauen, die in allen herrschen, die Vermeidung der Arbeitseinstellungen, — dies alles erzeugt materiellen und geistigen Gewinn. — Nicht nur die Arbeiter, sondern auch die Arbeitgeber sind einer Erziehung bedürftig. Die soziale Frage läfst sich ihrer Lösung nur dann näher bringen, wenn die Arbeitgeber ihre Stellung als eine soziale Aufgabe betrachten, welche soziale Pflichten mit sich führt. Zu diesen Pflichten gehört nicht nur die, gewisse Produkte möglichst gut und billig zu liefern, sondern auch die, die kleine Gesellschaft, an deren Spitze sie stehen, gröfserer materieller und geistiger Wohlfahrt entgegenzuführen. Die Arbeitgeber können eine Art sozialen Raubbaus verderblicher Art anwenden. So z. B., wenn sie Fabriken anlegen, eine Menge Arbeiter heranziehen, den möglichst grofsen Vorteil aus dem Betrieb ernten — und dann das Ganze einstellen, entweder weil sie genug verdient haben, oder weil es sich nicht bezahlt. Die Arbeiter erhalten ihren Abschied und stehen nun, vielleicht mit grofsen Familien, ohne Arbeit und ohne Brot da. Der ganze Geist, in welchem die Thätigkeit der Arbeitgeber ausgeübt wird, ist daher von gröfster Bedeutung, und die Zukunft der sozialen Verhältnisse beruht deshalb grofsenteils auf ihren ethischen Eigenschaften, und nicht allein auf denen der Arbeiter, wie es auf pharisäische Weise so oft heifst. Was verlangt wird, ist weder Wohlthätigkeit noch grofse Aufopferungen. Das Wichtigste wird hier ein scharfer, von der Sympathie gelenkter Blick für die gemeinsamen Interessen sein. Es ist möglich, dafs es mit der Entwickelung dieser Eigenschaften lange Aussichten hat. Es ist nun einmal so, dafs die Unzufriedenen sich eher verbessern als die Zufriedenen. Und jedenfalls würde es nicht günstig sein, wenn die Arbeiter sich darauf beschränkten, geduldig

zu warten, bis dies geschähe. Hierunter würden ihre eigne Entwickelung und ihre Selbständigkeit leiden. Vielleicht hat Stuart Mill auch recht, wenn er meint, dafs, lange bevor die „höheren“ Klassen hinlänglich verbessert werden könnten, um ein Schutzregiment ausüben zu können, die „niederen“ Klassen sich so sehr verbessert haben würden, dafs sie sich nicht auf diese Weise regieren liefsen.

5. Es gibt eine Art der freien Association, die noch mehr als die bisher genannten darauf ausgeht, den Unterschied zwischen Arbeitgeber und Arbeiter wie auch den Unterschied zwischen intelligenter und physischer Arbeit aufzuheben. Es sind dies die Produktivgenossenschaften, Vereinigungen von Arbeitern, die für erspartes oder vorgeschossenes Geld selbst die Produktionsmittel ankaufen und später den Reinertrag teilen[1]). Diese Genossenschaften zeugen von der Energie, der Intelligenz und der Opferfähigkeit, die bei den Arbeitern gefunden werden können, und sind schon deswegen eine gute Vorbedeutung für die Zukunft. Um ihr Ziel zu erreichen, unterwerfen sich die Arbeiter, die diese Genossenschaften stiften, Entbehrungen und Beschwerden und aufserdem einem Zwang und einer Disziplin, welche Männer, die im Dienste anderer arbeiten, sich nicht würden gefallen lassen. Sie sind oft im stande gewesen, sich trotz alles von den Autoritäten entgegengestellten Widerstandes emporzuarbeiten. Bei den Mitgliedern dieser Genossenschaften ist ein Interesse für die Aufklärung sowohl als auch eine Moralität erweckt, die nicht durch Predigten oder durch Mäfsigkeitsvereine erzeugt werden könnte.

Dieselben setzen indes Eigenschaften voraus, die wir vorläufig nur bei sehr wenigen werden antreffen können. Es hat sich erwiesen, dafs sie nur dann gedeihen, wenn der Anfang mit selbstersparten Mitteln gemacht wird, während Unterstützung durch den Staat oder durch Privatpersonen nicht günstig wirkte. Es wird — vorläufig allenfalls — nur eine kleine Elite sein, die sich auf diese Weise emporarbeiten wird. Und oft enden die glücklichen Stifter der Produktivgenossenschaften, wenn sie nicht von grofsem und

---

[1]) Stuart Mill: Principles of political Economy. IV. 7, 6. — L. Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England. Leipzig 1883.

andauerndem Enthusiasmus beseelt sind, als Kapitalisten und Arbeitgeber, die unter den gangbaren Bedingungen andere Arbeiter in ihre Dienste nehmen.

6. Durch Gewerkvereine, Arbeitsgesellschaften und Produktivgenossenschaften suchen die Arbeiter ihrem Stande Anteil an dem Ertrag der Produktion zu verschaffen. Es gibt aber einen anderen Weg, auf dem die Vereinigung zur Förderung der Verhältnisse des Standes führen kann. Es kommt ja nicht nur darauf an, wieviel Geld man durch seine Arbeit verdient, sondern auch — und wohl ebenso sehr — darauf, wieviel man für sein Geld kaufen kann. Durch Bildung von Konsumvereinen wird es möglich, einen Teil des Gewinnes, der sonst den Zwischenhändlern zufällt, zu erhalten. Die Mitglieder bilden eine Association, deren erster Zweck die Beschaffung billigerer Nahrungsmittel ist, indem der Warenumsatz möglichst direkt vom Produzenten zum Konsumenten geleitet wird. Wie mit den anderen Associationen geht es aber auch mit diesen: infolge der gemeinsamen Thätigkeit entwickeln sich neue wertvolle Eigenschaften und stellen sich aufser den ursprünglichen, elementaren Zwecken auch höhere und umfassendere ein. Wo die Konsumvereine sich recht entwickelt haben (vorzüglich in England und in der Schweiz)[1], trugen sie mächtig zur Entwickelung des Solidaritätsgefühls bei. Sie erforderten aufserdem Redlichkeit und Uneigennützigkeit, Klugheit und Energie, demokratische Gesinnung und Fähigkeit zur Selbstverwaltung. Neben den Gewerkvereinen sind sie die wichtigste Schule für den Arbeiterstand geworden wie auch das wichtigste Mittel für die soziale Organisation dieses Standes, der seit der Aufhebung der Leibeigenschaft und der Zünfte als eine chaotische Masse dastand. Von besonderer Bedeutung war es, dafs die Arbeit in den Diensten solcher Vereine einen Stab von Menschen mit administrativer Geschicklichkeit und mit dem Verständnisse umfassender Interessen hervorbrachte. Diese Entwickelung ging von unten vor durch Übung der Kräfte in kleineren Kreisen und oft an anscheinend unbedeutenden und materiellen Interessen. Die Beschaffung billiger Nahrungsmittel ist aber nicht der einzige Zweck.

---

[1]) Beatrice Webb: Die britische Genossenschaftsbewegung. Leipzig 1893. — Hans Müller: Die schweizerischen Konsumgenossenschaften. Basel 1896.

Man hat auch ideelle Zwecke, besonders die intellektuelle und ästhetische Bildung der Mitglieder, ins Auge gefafst, und viele Konsumvereine haben Hörsäle und Bibliotheken in ihren Gebäuden. Mit Hilfe des gemeinschaftlichen Kapitals geht man aufserdem oft zur gemeinsamen Produktion von Notwendigkeitsartikeln über, und es hat sich erwiesen, dafs Produktivgenossenschaften dieser Art gesundere Existenz besitzen als die auf kahlen Boden gegründeten, und dafs sie nicht so leicht in reine Aktiengesellschaften ausarten.

Es ist nicht notwendig, auszuführen, wie sich hier wie bei den früher erwähnten Associationen die drei Hauptgesetze der ethischen Entwickelung an den Tag legen. Welche Zukunft auch diesen und ähnlichen Associationen beschieden sein möge, so enthält deren Geschichte gewifs die bedeutendsten historischen Erfahrungen, die das menschliche Geschlecht im letzten Jahrhundert gemacht hat. Diejenigen Formen der Gesellschaft, welche sich auf dem Boden der Freiheit entwickeln, haben den grofsen Vorteil, dafs sie Forderungen zu verdanken sind, die sich von selbst geltend machten und nicht künstlich hervorgelockt wurden. Sie werden erst in kleineren Kreisen versucht, ehe sie sich in gröfseren ausbreiten. Sie zeigen uns, wie die Selbstbeherrschung, die Sympathie und der Sinn für ideelle Güter erwachen, sobald die Menschen gemeinschaftlich ums Dasein kämpfen und nicht jeder für sich mit ihrem blinden Bedürfnisse der Selbsterhaltung dastehen.

b. Die Organisation der Arbeit durch Eingreifen des Staates und der Kommune.

7. Die im Vorhergehenden geschilderten sozialen Erscheinungen gehören entschieden unter den Begriff der freien Kulturgesellschaft. Sie bestanden in freier Vereinigung, bedingt durch das Streben nach gemeinsamen Zwecken. Ihre ethische Bedeutung lag in den psychologischen Umänderungen und Verschiebungen, die das Leben innerhalb dieser Associationen hervorruft, und in den neuen Pflichten, Aufgaben und Konflikten, die durch das Verhalten zu ihnen entstehen. Es entsteht aber ganz natürlich die Frage, wie diese freien Kulturgenossenschaften sich zu den gesellschaftlichen Formen verhalten, deren Ordnung nicht den willkürlichen oder unwillkürlichen Verbindungen freier Kräfte überlassen ist,

sondern, wenn nötig, mittels Gewalt und Zwang durchgeführt wird. Versteht man unter dem Sozialismus die Ansicht, dafs der Staat oder die Kommune über alle Produktionsmittel verfügen und deren Anwendung wie auch die Verteilung des Ertrags der Produktion bestimmen sollte, so haben wir hier das Verhalten der freien Kulturgesellschaft zum Sozialismus vor uns. Wohl zu beachten ist aber, dafs die Bezeichnung „Sozialismus“ von sehr verschiedenen sozialen Auffassungen benutzt wird, was namentlich diejenigen, die schon der blofse Laut des Wortes ängstigt, nicht vergessen dürfen. Unter allen seinen Formen bezeichnet der Sozialismus die Verfechtung und Bewunderung eines sozialen Zukunftsideals; die einzelnen Züge dieses Idealbildes aber und noch mehr das Verhältnis des ganzen Zukunftsideals zu dem jetzigen Zustande wie auch die Weise, wie der Übergang aus dem jetzigen zu dem künftigen Zustande geschehen soll, können in den verschiedenen Auffassungen auf höchst verschiedene Weise auftreten. Wir müssen die verschiedenen Hauptformen des Sozialismus deswegen in Kürze charakterisieren. Es zeigt sich, wenn wir dieselben in geschichtlicher Reihenfolge aufstellen, ein rhythmisch fortschreitender Entwickelungslauf der sozialistischen Ideen, durch die Wechselwirkung mit den geschichtlichen Verhältnissen hervorgerufen.

α. Platon schilderte im Staate eine ideale Gesellschaft, in welcher das Privateigentumsrecht hinsichtlich der regierenden Klassen aufgehoben ist, damit diese sich öffentlichen Interessen und intellektuellen Bestrebungen widmen können. Unter seinem Einflusse, namentlich aber durch die sozialen Verhältnisse in England gegen Ende des Mittelalters angeregt, schrieb Thomas Morus sein Werk Utopia (1516). Ein Jahrhundert später schrieb Campanella in dem Kerker, in den ihn seine Teilnahme an den sozialen und politischen Bewegungen in Süditalien gebracht hatte, seinen Sonnenstaat (Civitas solis. 1623)[1]. Sowohl im platonischen Staate als auch in der Utopia und dem Sonnenstaate ist die soziale Ordnung durch zwingende Gesetze festgestellt. Es wird noch nicht zwischen Staat und Gesellschaft gesondert, und man kennt noch nicht die Gewalt der freien Kräfte. Das Interesse an diesen idealen Konstruktionen beruht besonders auf deren Kritik der thatsächlichen sozialen

[1] Siehe Geschichte der neueren Philosophie. I, S. 172.

Verhältnisse, die vorausgesetzt werden. Was die sozialen Ideale erzeugt, sind die Ungerechtigkeit und die Not, und zwar durch Kontrastwirkung. Zu Grunde liegt hierbei derselbe Maſsstab, den wir im Vorhergehenden aufstellten, obschon die Anwendung dieses Maſsstabes nicht mit voller Konsequenz geschieht. Am meisten für die in den genannten Werken auftretende Form des Sozialismus charakteristisch ist es, daſs das Zukunftsbild ohne weiteres als Gegenstück des thatsächlichen Zustandes aufgestellt wird. Es wird kein Versuch gemacht, um zu zeigen, wie der Übergang aus der Gegenwart in die ideale Zukunft zu bewerkstelligen sei. Zu allen Zeiten sind die kritische Haltung gegen den faktischen Zustand und der begeisterte Glaube an das Ideal Merkmale des Sozialismus gewesen, so daſs bald das kritische, bald das ideale Element die Oberhand hatte. Und seinen groſsen Einfluſs verdankt er teils der Kritik und der Indignation über das Gegebene, teils der ziehenden Gewalt des Zukunftsbildes. Die Menschen sind nicht nur der Kritik bedürftig, sondern brauchen auch groſse Bilder, die ihr Gemüt zu erfüllen und ihrem Hoffnungsbedürfnisse bestimmten Inhalt zu geben vermögen, und dieses Bedürfnis wird von Platon, Morus und Campanella — den geschichtlichen Bedingungen gemäſs — befriedigt. Die späteren Formen des Sozialismus suchen auf verschiedene Weise Zwischenglieder zwischen dem Zweifel und dem Glauben, zwischen dem düsteren Bilde der Gegenwart und dem heiteren Zukunftsbilde zu finden.

β. Eine Reihe von Männern aus den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erwarteten groſse Dinge von der gemeinsamen Arbeit freier Kräfte. Saint-Simon[1]), Charles Fourier und Robert Owen begegneten sich in dem Grundgedanken, daſs der Not und der Ungerechtigkeit, die durch gegenseitige Ausbeutung der Menschen entstünden, abzuhelfen sei, wenn die Menschen sich aneinander schlössen, um in Gemeinschaft die Natur auszubeuten. Hier wird schon auf einen bestimmten Weg zur Erreichung des idealen Ziels hingedeutet. Die Begrenzung dieser Männer liegt aber darin, daſs sie kein Mittel kennen, um auf diesen Weg

[1]) Siehe über diesen Mann, dessen Ideen für die Entwickelung der Philosophie von groſser Bedeutung wurden: Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 348—353.

— die Bildung freier Genossenschaften und brüderlicher Bündnisse — zu geraten. Sie denken zunächst an Vereinigungen von Menschen, die in philanthropischer Begeisterung das soziale Ideal direkt verwirklichen wollen. Dieser philanthropische Sozialismus kommt also der Wirklichkeit schon näher als jene älteste Richtung, die man den utopischen Sozialismus nennen könnte; es fehlt ihr aber noch an mehreren Mittelgliedern. Dennoch — und dies ist nicht die am wenigsten interessante Seite desselben — war seine Begeisterung nicht ohne Nutzen, sondern wurde eine wichtige, thätige Ursache im sozialen Entwickelungslaufe. Es waren grofsenteils die Schüler, die Saint-Simon, Fourier und Owen in der Arbeiterklasse erwarben, deren Begeisterung und praktischer Sinn zur Gründung der Gewerkvereine, Konsumvereine und Produktivgenossenschaften bewogen. Die Produktivgenossenschaften sind namentlich das Werk der Saint-Simonisten; nach ihnen nahmen die englischen „christlichen Sozialisten“ sie auf. In der Geschichte der englischen Gewerkvereine und Konsumvereine spielen Owens Ideen und Owens Schüler eine wesentliche Rolle. Die schweizerische Konsumvereinsbewegung hat ihren Geist den Fourierschen Ideen entnommen, ist später aber unter den Einflufs der englischen Bewegung gekommen. Es wurde also dargethan, dafs es nicht genügend ist, mit den Ideen anzufangen, dafs aber das unwillkürliche Bedürfnis und die unwillkürliche Entfaltung des Lebens mit der Ideenbewegung zusammentreffen müssen. Konstruktion und Erfahrung müssen zusammenwirken. Dies wird dadurch möglich, dafs — infolge der Reformen und Entdeckungen des 18. Jahrhunderts — zwischen Gesellschaft und Staat gesondert werden konnte. Es konnte nun eine freie soziale Entwickelung stattfinden, mittels deren neue Ideen von unten, in kleineren Kreisen des Lebens geprüft werden konnten, so dafs der Weg von oben, durch Gesetz und Zwang, nicht mehr der einzig mögliche war.

γ. Während die philanthropischen Sozialisten zunächst an die freie Organisation der durch die grofse Revolution befreiten Kräfte dachten, bezeichnet die dritte Hauptform des Sozialismus eine Rückkehr zum utopischen Sozialismus, insofern sie lehrt, der Staat müsse alle Produktionsmittel übernehmen. Sie glaubt aber, dadurch über den Utopismus hinweggekommen zu sein, dafs alles, was in diesem als

Glaubensobjekt und Phantasiebild dastand, nun auf wissenschaftlichem Wege abgeleitet und bewiesen wurde. Diese Richtung nimmt gegen den Sozialismus ungefähr dieselbe Stellung ein wie in der Periode der Romantik die spekulative Philosophie gegen die positive Religion: dem Inhalt nach einig, in der wissenschaftlichen Form aber verschieden[1]). Es ist auch wohl kaum ein Zufall, dafs die Begründer dieser Richtung aus der Hegelschen Schule ausgegangen sind. Sie nennt sich selbst gern den wissenschaftlichen Sozialismus, sollte aber lieber der spekulative Sozialismus heifsen. Die wissenschaftliche Bedeutung, welche Friedrich Engels und Karl Marx, die Begründer dieser Richtung, unzweifelhaft haben, besteht vorzüglich darin, dafs sie den geschichtlichen Charakter der nationalökonomischen Begriffe und Gesetze verfochten, während man sonst geneigt war, dieselben als ewige Ideen und Wahrheiten zu erblicken. Dies hängt damit zusammen, dafs Engels und Marx die soziale Frage mit der gesamten geschichtlichen Entwickelung in Verbindung setzen. Diese Verbindung fassen sie aber so auf, dafs die ganze Weltgeschichte sich um die ökonomischen Fragen drehen sollte. Jede Ordnung der Gesellschaft, alle Moral und alles Recht, alle politischen und religiösen Ideen sind nach Marx von den ökonomischen Verhältnissen abhängig. Die gesamte ideelle Kultur besteht nur in der Weise, wie die Menschen sich ihrer ökonomischen Existenzverhältnisse bewufst werden. Namentlich ist die soziale Wissenschaft selbst ein Produkt der geschichtlichen Bewegung in der Richtung neuer ökonomischer Verhältnisse, nicht aber — wie bei den Utopisten und Philanthropen — ein mehr oder weniger gut ersonnenes System. Die wahre soziale Wissenschaft entsteht, wenn man sich bewufst wird, was geschehen ist oder im Geschehen begriffen ist. Und geschehen ist, dafs infolge der geschichtlichen Verteilung der Gewalt eine Teilung der Arbeit eingetreten ist, durch die der Arbeiter von den Arbeitsmitteln (dem Erdboden und dem Geräte) getrennt wurde, indem das Kapital sich auf verhältnismäfsig wenige Hände konzentrierte. Durch Einführung von Maschinen wurde die Abhängigkeit der Arbeiter von den Arbeitgebern vollständig hergestellt. Nachdem aber die Kapitalisten als Klasse die Arbeiter expropriiert haben, werden die kleinen

[1]) Vgl. Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 205—209.

Kapitalisten von den grofsen expropriiert. Wir stehen jetzt an einem Wendepunkte, wo zwischen der produktiven Kraft, die allein in der Arbeit zu suchen ist, und der Ordnung der Produktion, die den allergröfsten Teil des Ertrags denjenigen zufliefsen läfst, welche nicht selbst arbeiten, den Kapitalisten nämlich, ein entschiedenes Mifsverhältnis stattfindet. In diesem Mifsverhältnisse, das immer gröfser wird, besteht die soziale Frage. Die Lösung kann erst kommen, wenn die Möglichkeiten der jetzigen Ordnung erschöpft sind. Dies wird geschehen, wenn die Konzentration des Kapitals so weit vorgeschritten ist, dafs der Staat die wenigen Kapitalisten mit Leichtigkeit expropriieren kann. Der Umschlag geschieht dann mittels einer Negation der Negation: die bisher Expropriierenden werden nun selbst expropriiert [1]. Die Bedingung hierfür ist aber die, dafs die Arbeiter sich zu grofsen Associationen vereint haben, zum Übernehmen der Gewalt bereit sind, und zugleich, dafs grofse technische Fortschritte den gemeinschaftlichen Betrieb sowohl möglich als auch — wegen der Kostspieligkeit der Arbeitsmittel — notwendig gemacht haben. Vor allen Dingen kommt es darauf an, dafs die Arbeiter zum Bewufstsein von ihrer Mission und ihrer Macht erwachen. Nur durch den Klassenkampf kann die Gewalt denjenigen abgerungen werden, welche sie jetzt innehaben. Und hier liegt nun der Punkt, wo Marx' spekulativer Gedankengang in die Agitation ausmündet.

Das Charakteristischste dieser Auffassung ist die rein deduktive Weise, wie sie begründet wird. Sie wird aus einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie abgeleitet, der zufolge die ökonomischen Verhältnisse die Basis aller Kultur bilden. Die ideelle Kultur ist nur die Wirkung oder das Spiegelbild der materiellen Kultur. Deshalb wird die Arbeit, worunter hier die materielle Arbeit verstanden wird, als Quelle aller Werte betrachtet, und deshalb wird bestritten, dafs die geschichtliche Entwickelung irgendwie durch ideelle Faktoren bestimmt werde. Es handelt sich einzig und allein um den Kampf für das Brot, unter wie vielen ideologischen Vermummungen dieses ursprüngliche Motiv auch auftreten mag.

So einfach ist das Verhältnis der Ökonomie zur Ethik, der materiellen zur ideellen Kultur nun nicht. Richtig ist

---

[1]) Karl Marx: Das Kapital. I². Hamburg 1872. S. 793.

es, daſs die materielle Kultur die Voraussetzung der ideellen ist, insofern man leben muſs, um ideell leben zu können — und insofern man leben kann, ohne ideell zu leben. Hieraus folgt aber nicht, daſs die ideelle Kultur nur die Wirkung und das Spiegelbild der materiellen sein sollte. Wenn die materiellen Forderungen des Lebens einigermaſsen befriedigt sind, kann die Energie, die nicht hierzu benutzt wird, zu ideellen Beschäftigungen verbraucht werden, zu Gedanken und Stimmungen, zur Kunst, Religion und Wissenschaft. Dieser Verbrauch ist aber kein selbstverständlicher, und es liegen hier Probleme vor, die Marx nicht beachtet hat. Auſserdem wirkt die ideelle Kultur, wenn sie sich entwickelt hat, auf die materielle zurück. Dies geschieht bereits unter so primitiven Verhältnissen, daſs wir kein Volk kennen, dessen Kampf ums Dasein nicht durch Religion, Tradition und Moral bestimmt wäre. Die „Ideologie“ wird schon sehr früh ein Faktor der Entwickelung, den keine geschichtsphilosophische Theorie übersehen darf. Wenn auch die durch den Kampf ums Dasein hervorgerufenen Gedanken anfangs nur als Mittel und Umwege zur Erreichung des materiellen Zweckes dastehen, werden sie doch sehr bald selbst Zweck, indem ihnen um ihrer selbst willen Wert beigelegt wird. Es kann z. B. geschehen, daſs der einzelne Arbeiter sich seinen Kameraden anschlieſst, nur um hierdurch einen bestimmten Vorteil zu erreichen; die Ehre und der Fortschritt des Standes werden ihm aber bald Zwecke werden, die er ohne egoistischen Hintergedanken verfolgt. Dergleichen Motivverschiebungen machen das Verhältnis verwickelter, als Marx' rein deduktive Darstellung anzuerkennen vermag.

Marx' Theorie will die soziale Entwickelung als von dem Einflusse aller ideellen Motive durchaus unabhängig schildern. Die Geschichte des sozialen Problems und sogar die des Sozialismus selbst legen aber dar, daſs solche Motive faktisch mitbethätigt sind. Und im Vorhergehenden (IV, 6) sahen wir, daſs eben das Gewissen doch auch eine Kraft ist, ein Glied der Kausalreihe, welche die Entwickelung bestimmt. Nach Marx wäre alle Theorie, alle „Ideologie“ nur Bewuſstsein dessen, was geschieht; welchen Wert besitzt aber, was sich im Gehirn einer gröſseren oder kleineren Anzahl Individuen regt, wenn es keine praktische Wirkung erhält? Marx meint denn auch, es habe mehr als rein

theoretisches Interesse, das ökonomische Bewegungsgesetz einer Gesellschaft zu finden. In der Vorrede zum „Kapital“ sagt er: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgestz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist, kann sie naturgemäfse Entwickelungsphasen weder überspringen, noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.“ Schon eine solche Abkürzung und Milderung ist mehr, als was Marx konsequent zugeben könnte. Marx hat aber überhaupt mehr Voraussetzungen, als er eingestehen will. Seine Theorie ist eigentlich eine ethische Theorie; das Resultat, zu dem er gelangt, ruht auf einem ethischen Postulat, das er an einzelnen Stellen verrät, auf dem Postulate nämlich, dafs der Mensch nicht nur als Mittel, sondern zugleich auch stets als Zweck zu behandeln sei. Dieses Postulat, welches die Begründung der Indignation enthält, die sich in seiner Darstellung verspüren läfst, wie gelehrt und schwerfällig diese auch sein mag, wird durch folgenden Satz ausgedrückt: „In der (kapitalistischen) Produktionsweise ist der Arbeiter für die Verwertungsbedürfnisse vorhandener Werte statt umgekehrt der gegenständliche Reichtum für die Entwickelungsbedürfnisse der Arbeiter da.“ (Das Kapital. I². p. 646.) Woher mag Marx doch wohl wissen, weshalb der Reichtum da ist? Auf rein geschichtlichem Wege nebst dazu gehörender Deduktion kann er nichts darüber wissen, wozu der Reichtum dereinst einem notwendigen Entwickelungsgesetze zufolge gebraucht werden wird. Er selbst greift hier aber ethisch schätzend in die Darstellung ein. Der angeführte Satz enthält den Anfang einer ganzen Ethik. Nimmt man die praktische Wertschätzung mit, die somit zu Grunde liegt, so versteht man besser, wie die Erkenntnis des Entwickelungsgesetzes „abkürzend und mildernd“ wirken kann. Es ist die Indignation über die weite Ferne des Ideals von der Wirklichkeit, die im Kampfe mit dem Widerstand anspornend und stärkend wirkt. Marx' eigne „Ideologie“ ist eine mächtige Waffe in seiner und seiner Anhänger Hand, und sie ist anfangs gewifs entstanden nicht aus rein theoretischem Interesse, sondern weil sie als Waffe dienen konnte. Vergeblich sucht Marx den Idealismus zu verleugnen oder zu verhehlen, der hinter seinem eignen Auftreten liegt, und der zugleich die notwendige Bedingung ist, damit eine so grofse Sache in der Geschichte wie die Beschaffung einer neuen

sozialen Ordnung vollbracht werden kann. Er steht auf einem ethischen Standpunkte, ohne es zugeben zu wollen.

Beim Nachweisen des Weges zur Erreichung des Ziels legt Marx den Nachdruck auf den Klassenkampf. Dieser ist ihm die wichtigste Erscheinung in der modernen sozialen Entwickelung[1]). Es ist doch wohl kaum richtig, bei der negativen Seite der Sache stehen zu bleiben. Wo eine neue soziale Schicht sich emporarbeiten soll, hat sie natürlich einen harten Kampf mit den Schichten zu bestehen, die bisher die ganze soziale Gewalt innehatten, und nicht immer ist dieser Kampf ein unblutiger. Der Nachdruck darf aber nicht ausschliefslich auf den Gegensatz zu den anderen Klassen gelegt werden. Es werden durch die Vereinigung, die gegenseitige Brüderlichkeit unter den Arbeitern, die der Kampf zur Notwendigkeit macht, neue Eigenschaften erworben. Die Vereinigung macht es möglich, dafs der Einzelne mittels der Bildung und der Belehrung, die er in den Diensten der gemeinschaftlichen Zwecke verlangt, seine Pflichten und Rechte als Glied im Dienste der Menschheit besser kennen lernt. Wegen dieses steigenden Selbstgefühls wie auch wegen der materiellen Macht, über welche die Associationen verfügen, und wegen ihres politischen Einflusses werden die Arbeiter im sozialen Prozesse immer mehr als Zwecke, nicht blofs als Mittel dastehen. Dafs Marx diese Seite der Sache nicht entschiedener hervorhebt, kommt daher, dafs seiner Theorie zufolge bei steigender Konzentration des Kapitals das Unglück, der Druck, die Unterjochung und die Ausplünderung steigen und somit die Katastrophe eintreten wird, dafs die Expropriatoren expropriiert werden. Der erziehende Einflufs, den die Associationen auf die Arbeiter üben, die fortwährende Verbesserung der Lebensbedingungen, welche die nämlichen Associationen ermöglichen, stimmen aber mit der Katastrophentheorie nicht wohl überein. Hätte Marx den Associationen positive Bedeutung beigelegt, so wäre es ihm unmöglich geworden, die Katastrophe zu deduzieren.

---

[1]) In der Darstellung des Marxismus, die Werner Sombart in seinen Züricher Vorträgen gab, wurde diese Seite der Sache ganz besonders betont. Die Vorträge erschienen unter dem Titel: Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert. Bern 1897. (Die durch die Vorträge hervorgerufene Diskussion findet sich ebenfalls hier gedruckt.)

Trotz des wissenschaftlichen Charakters, den Marx dem Sozialismus gegeben zu haben glaubt, hat er doch nicht gänzlich mit der Utopie gebrochen. Dies zeigt sich nicht nur in der Sicherheit, mit welcher er die Katastrophe voraussagt, sondern auch in den allerdings wenigen und kurzen Andeutungen, die er von dem sozialen Zustande gibt, der nach der Katastrophe eintreten wird. Nach der Expropriation der wenigen Kapitalisten durch die ganze Volksmasse soll kein Klassenunterschied mehr existieren. In einer seiner älteren Schriften[1]) sagt er: „Wird es nach dem Sturz der alten Gesellschaft eine neue Klassenherrschaft geben, die in einer neuen politischen Gewalt gipfelt? Nein. Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse. . . . Es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.“ Eine Gesellschaft ohne „eigentliche politische Gewalt“ ist offenbar eine Utopie und zwar eine Utopie, welche die von Platon, Morus und Campanella geschilderte übertrifft; denn in den Idealstaaten der letzteren gibt es eine organisierte politische Gewalt. In seinen späteren Schriften äufsert Marx sich nur unbestimmt und negativ über den künftigen sozialen Zustand. Er und seine Anhänger meinen, es sei früh genug, davon zu reden, wenn die jetzige Ordnung der Dinge vorbei sei. Auch dies hängt mit der Katastrophentheorie zusammen, der zufolge „die Revolution“ zu etwas führen soll, das dem Bestehenden durchaus entgegengesetzt ist, und es widerstreitet der Erfahrung, nach welcher das Künftige nicht nur negativ, sondern auch positiv durch das Vorhergegangene vorbereitet wird. Man hat überdies nicht das naive Vertrauen auf die Konstruktionen der Phantasie, das die alten Utopisten besafsen, und die vagen Andeutungen, die man sich erlaubt, erscheinen wohl vielmehr zum Gebrauch für die Agitation denn als notwendige Glieder der Theorie.

δ. Im Gegensatze sowohl zum utopischen als auch zum philanthropischen und spekulativen Sozialismus macht sich in der jüngsten Zeit, vorzüglich in England, ein Bestreben geltend, das mit Recht den Namen des **empirischen Sozialismus** führen kann. Dieser geht nicht auf das

---

[1]) Misère de la Philosophie. Deutsche Übers. 1885. S. 181 u. f.

Konstruieren eines Zukunftsbildes aus und sieht ein, dafs philanthropische Wünsche nicht genügen, dafs dagegen nüchtern gefragt und geprüft werden mufs, was sich unter den gegebenen Bedingungen erreichen läfst; er verläfst sich auch nicht auf geschichtsphilosophische Deduktionen, sondern will induktiv verfahren, die Möglichkeiten auf Grundlage bestimmter Erfahrungen prüfen. Und dieser Begrenzung unterzieht er sich nicht nur aus kritischer Bedachtsamkeit, sondern auch und vorzüglich, weil er mehr als irgend eine andere Form des Sozialismus die Freiheit sowohl als Mittel wie als Zweck anerkennt. Eine soziale Organisation hat nur dann wirklichen Wert, wenn sie in der Vereinigung freier Kräfte besteht. Deswegen legt man grofses Gewicht auf die im Vorhergehenden besprochenen freien Arbeiterorganisationen. Die unteren Grade und Formen der Freiheit müssen benutzt werden, um die höheren zu erzeugen. Man macht dem kapitalistischen System den Vorwurf, es hindere die Entwickelung der Persönlichkeit in vielen Menschen, indem es die Existenzbedingungen hinunterdrückt und unsicher macht. Es gilt, den Arbeitern ein gewisses ökonomisches Niveau (standard of life, Lebenshaltung) zu sichern, damit sie ein höheres geistiges Niveau erwerben und behaupten können. Unter dem Sozialismus (oder wie man ihn in der jüngsten Zeit oft nennt: dem Kollektivismus) versteht man hier eine Lehre, der zufolge es Sache der Gesellschaft ist, der Arbeit solche Bedingungen zu sichern, dafs die physische und geistige Entwickelung der Arbeiter nicht gehemmt wird. Zugleich sollen die verschiedenen Kräfte der Individuen berücksichtigt werden; der Schwache soll seiner geringen Kraft gemäfs, der Starke seiner grofsen Kraft gemäfs arbeiten. Es soll für Beständigkeit der ökonomischen Verhältnisse Sorge getragen werden, damit das lähmende Gefühl der Unsicherheit wegfallen kann. Die äufseren, physischen und sozialen Verhältnisse, unter denen der Mensch lebt, bestimmen zum grofsen Teil seinen Charakter. Deshalb mufs dafür gesorgt werden, die soziale Maschinerie in möglichst grofsem Umfang so zu gestalten, dafs sie günstige Wirkungen auf den Charakter herbeiführen kann. Hier kann es nichts nützen, sich auf die philanthropische Gesinnung der Arbeitgeber zu verlassen. Und die Arbeiter selbst vermögen erst aus Erfahrung die Bedeutung der gesunden, reinen und edlen Lebensverhältnisse zu schätzen.

Darum ist es Sache der Gesellschaft, des Staates und der Kommune, für die grofse Bevölkerung so günstige hygieinische und moralische Verhältnisse herzustellen, wie nur irgend möglich. Die Arbeiterklasse und ihre Fürsprecher müssen die bürgerlichen Rechte benutzen, die sie dem radikalen Individualismns verdanken, um durch Schulrat, Kommunalrat und Parlament steigenden Einflufs auf das öffentliche Leben zu erhalten. Hierdurch können Erfahrungen geerntet und Versuche angestellt werden, die zur fortgesetzten Entwickelung Anleitung geben können. Der Staatssozialismus beginnt von oben und wirkt mittels eines bureaukratischen Regimentes auf doktrinärer Grundlage. Der empirische Sozialismus legt den Nachdruck auf die Selbstverwaltung in Gewerk- und Konsumvereinen, in Kommune und Staat; er bewegt sich durch die kleinen Kreise nach den grofsen und sucht die Kräfte des Volkes durch das Arbeiten an kleinen Aufgaben so zu entwickeln, dafs sie später die grofsen Aufgaben bewältigen können. Charakteristisch ist es, dafs der empirische Sozialismus[1]) in England, der spekulative Sozialismus dagegen in Deutschland seine Heimat hat[2]). Während der spekulative Sozialismus zunächst an die Utopisten gemahnt, hängt der empirische Sozialismus,

---

[1]) Die beste mir bekannte Darstellung desselben ist Sidney Balls Abhandlung: The Moral Aspect of Socialism (International Journal of Ethics VI. Vgl. die durch diese Abhandlung hervorgerufene Diskussion im 6. und 7. Bande der genannten Zeitschrift). Den Ausdruck „empirischer Sozialismus“ habe ich aus Sidney and Beatrice Webb: History of Trade Unionism. S. 403. Die historischen Werke dieser Verfasser zeigen, wie sich der empirische Sozialismus entwickelt hat. Vgl. ebenfalls Hans Müllers Werk über die schweizerischen Konsumgenossenschaften. — Seit 1883 wirkt die Fabian Society in London durch Schriften und Vorträge in derselben Richtung. — Der Standpunkt des empirischen Sozialismus ist von dem nicht sehr verschieden, auf den sich John Stuart Mill der sozialen Frage gegenüber stellte. (Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 475—478.) Auch der Standpunkt Eugen Dührings scheint nicht besonders abweichend zu sein (cit. Werk. S. 629).

[2]) Der Marxismus ist ein Ausläufer der deutschen spekulativen Philosophie. Noch 1891 erklärte Fr. Engels, die deutschen Sozialisten seien stolz darauf, dafs sie nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel ihre Herkunft ableiten konnten: die deutsche Arbeiterbewegung sei der Erbe der deutschen klassischen Philosophie! (Werner Sombart: Friedrich Engels. Ein Blatt zur Entwickelungsgeschichte des Sozialismus. Berlin 1895. S. 13.)

sowohl was seinen Charakter als seinen geschichtlichen Ursprung betrifft, zunächst mit dem philanthropischen Sozialismus zusammen.

8. Auf dem Standpunkte, von welchem wir die soziale Entwickelung hier betrachten, müssen wir schon voraus in zwei Punkten mit dem Sozialismus sympathisieren: in seinem wichtigsten Grundgedanken und in den Hauptzügen seiner Kritik der gegenwärtigen Gesellschaftsorganisation. Und diese beiden Punkte sind allen Formen des Sozialismus gemein.

Oft tritt der Sozialismus allerdings als ein Traum auf, in welchem das von dem Unglück der Zeiten gequälte und geschreckte Gemüt Ruhe gefunden hat. Er enthält aber auch dann einen wirklich ethischen Grundgedanken: die Idee einer verteilenden Gerechtigkeit, einer vollkommenen Gesellschaft, in welcher jedermanns Fähigkeiten und Bedürfnissen ihr Recht wird. Namentlich in unserem Jahrhundert tritt er als nützliches Gegengewicht des einseitigen Individualismus auf, der die Gesellschaft in isolierte Individuen spaltet. Er behauptet in der That den eigentlichen Grundgedanken der sozialen Ethik: die Stellung des Individuums in der Gesellschaft ist durch den Nutzen der ganzen Gesellschaft (den eignen des Individuums einbegriffen) zu bestimmen. Und von diesem Grundgedanken aus unterwirft der Sozialismus die gegenwärtige gesellschaftliche Organisation einer scharfen Kritik. Was die Selbstprüfung und Selbsterkenntnis dem einzelnen Menschen, das ist der Gesellschaft eine solche Kritik. Sie legt die Mifsstände und Leiden blofs, und dies ist die erste Bedingung, um denselben abzuhelfen.

Man kann aber den Grundgedanken und die Kritik anerkennen, ohne die Mittel und Wege anzuerkennen, durch welche der Gedanke verwirklicht und die Mifsstände beseitigt werden sollen. Eins ist, die Krankheit nachweisen, ein andres, das Heilmittel angeben. Gegen solche Formen des Sozialismus, die prüfend und experimentierend verfahren und mittels freier Associationen oder der bestehenden kommunalen und politischen Organisationen, die den Arbeitern immer mehr zugänglich werden, ihr Werk fortsetzen, läfst sich nichts einwenden, wenn man denn nicht — was übrigens nicht ungewöhnlich ist — die jetzige Verteilung des Eigentums und der Arbeit für den Inbegriff aller Weisheit hält. In wie hohem Mafse diese Ordnung

sich durch eine andere ablösen läfst, das mufs die Geschichte zeigen. Die Möglichkeiten können wir nicht im voraus durchschauen — um so weniger, da die unablässigen Verschiebungen (XIII, 4) bewirken können, dafs aus den bewufsten Bestrebungen oft etwas ganz anderes herauskommt, als sich von Anfang an ahnen liefs. Die Verschiebungen der Motive und der Werte machen Eingriffe in die soziale Entwickelung zu Sprüngen ins Dunkle hinein. Nichts thun heifst hier aber ebenfalls ins Dunkle hineinspringen. Jedes Eingreifen mufs durch die bestbegründete Überzeugung, die sich gewinnen läfst, motiviert werden.

Der empirische Sozialismus stellt sich den Zweck, die bestehende Ordnung der Arbeit und des Eigentums in sozialem Geiste abzuändern; er läfst es unentschieden dahingestellt sein, wie weit die Entwickelung wird gehen können. Ein energischer Mitarbeiter an der schweizerischen Konsumgenossenschaftsbewegung definiert den Sozialismus als die Lehre von einer solchen Einrichtung der menschlichen Gesellschaft, dafs der Gegensatz zwischen übergrofsem Reichtum und Massenarmut ausgeglichen wird[1]). Es wird hier also eine Aufgabe gestellt, an der sich Schritt für Schritt arbeiten läfst. Als Gegenstück steht die vom Marxismus gegebene Definition des Sozialismus: Aufhebung der kapitalistischen Arbeitsordnung durch Sozialisierung der Produktionsmittel, und Klassenkampf als der Weg zu diesem Ziele[2]). Es ist klar, dafs die beiden Auffassungen die freie Kulturgesellschaft in ein verschiedenes Verhältnis zum Staate stellen: nach ersterer soll der Geist der freien Kulturgesellschaft dem Staatsmechanismus allmählich eingeimpft werden; nach letzterer handelt es sich darum, möglichst schnell den Staatsmechanismus in seine Gewalt zu bekommen, um die Ordnung der freien Kulturgesellschaft bestimmen zu können. —

Bei der näheren kritischen Untersuchung des Sozialismus im Folgenden haben wir besonders die letztere, spekulative oder marxistische Auffassung vor Augen. Es wird sich erweisen, dafs deren Kritik uns bewegt, dem empirischen Sozialismus um so gröfseres Gewicht beizulegen.

---

[1]) Siehe das Citat in Hans Müllers: Die schweizerischen Konsumgenossenschaften. S. 453.

[2]) Werner Sombart: Friedrich Engels. S. 25. Es wird hinzugesetzt: „Diese programmatischen Kernpunkte werden mehr und mehr Gemeingut des kämpfenden Proletariats."

9. Unter allen Verhältnissen übt die Staatsgewalt grofsen Einflufs auf die Verteilung der Arbeits- und Verbrauchsmittel aus, und in soweit würde man sagen können, jede Verfassung sei ein relativer Sozialismus. Es wird sich überhaupt als eine Unmöglichkeit erweisen, der Thätigkeit des Staates absolute Grenzen abzustecken. Das Wesen des Staates ist kein unveränderliches; dasselbe entwickelt sich mit der menschlichen Natur und mit den historischen Verhältnissen, und niemand kann sagen, wie der künftige Staat einst beschaffen sein wird. Wenn man der Staatsgewalt aber alle Verteilung überträgt, setzt man bei denjenigen Menschen, welche die Staatsgewalt ausüben (und diese wird ja immer von bestimmten Menschen ausgeübt), Eigenschaften voraus, die besessen zu haben man ihnen bis jetzt nicht nachsagen kann. Wie können Menschen so vollkommen werden, dafs sie eine so ungeheure Gewalt nicht mifsbrauchen sollten, wenn sie, wie die Geschichte es genugsam bezeugt, schon die geringere Gewalt mifsbrauchen, die bisher den Regierenden anvertraut gewesen ist? Es ist charakteristisch, dafs man in England, dem Lande, das mit der Anwendung der Staatsgewalt die schärfste Kontrolle halten kann, die gröfste Abgeneigtheit zeigt, deren Bereich zu erweitern. Der Staatssozialismus setzt eine abergläubische Meinung vom Staate voraus, ein Vertrauen darauf, was sich von oben nach unten ausführen läfst, das übersieht, wie das Steuerruder doch stets von Menschen, nicht von Göttern geführt wird. Und dies wird sich nicht ändern, selbst wenn die Majorität des Volkes die Zusammensetzung der Regierung bestimmt. Wenn die Menschen so gut werden, wie der Sozialismus es voraussetzt, wird die soziale Frage schon aus der Welt sein.

Nicht nur moralische Vollkommenheit, sondern auch Allwissenheit müfsten in dem sozialistischen Staate die Träger der Staatsgewalt besitzen. Um die Arbeit und den Ertrag verteilen zu können, müfsten sie die Fähigkeiten und Bedürfnisse der verschiedenen Individuen kennen. Aber sowohl die Fähigkeiten als die Bedürfnisse erleiden eine fortwährende Entwickelung, und am besten kann das Individuum selbst dieselben entdecken, wenn es ihm nur gestattet wird, sich so frei wie möglich zu entwickeln, damit sie geprüft werden können. Der Staat hat zwar auch jetzt die Aufgabe, die zu gewissen Thätigkeiten am besten geeigneten

Individuen zu wählen und verschiedenen Bedürfnissen entgegenzukommen. Es gibt aber wohl nur wenige, die meinten, er führe diesen Auftrag bis zu einem solchem Grad der Vollkommenheit aus, dafs man ohne zwingende Gründe wünschen möchte, der Auftrag erstrecke sich über alles. Und wie der Staat jetzt gestellt ist, kann er sich auf das Bedürfnis der freien Entwickelung, die freie Initiative der einzelnen Individuen stützen; er kann unter denjenigen wählen, welche sich aus eignem Bedürfnisse in einer gewissen Richtung entwickelt haben. Überdies mufs er auf vielen Gebieten mit privaten Unternehmungen konkurrieren. Wie erweitert man sich die Thätigkeit des Staates auch denken möchte, wird er der Konkurrenz der freien Initiative und der privaten Thätigkeit doch nicht entraten können, wenn er nicht im Doktrinarismus und Schlendrian erstarren soll. Dies gilt auf dem Gebiete der materiellen Kultur sowohl als auf dem der ideellen.

Speziell mit Rücksicht auf die Verteilung des Ertrags entsteht hier die grofse Frage, was eine gerechte Verteilung denn eigentlich sagen will. Die sozialistischen Autoren teilen sich hier in zwei Gruppen, indem die einen den Anteil des Einzelnen durch die geleistete Arbeit, die anderen die Verteilung durch das Bedürfnis des Einzelnen bestimmt wissen wollen. Ersterer Standpunkt ist in dem Satze St. Simons ausgedrückt: „Chacun doit être classé selon sa capacité et retribué selon ses œuvres!“ — letzterer in den Worten des sozialdemokratischen Gothaer Programms: „Jedem nach seinen vernunftgemäfsen Bedürfnissen!“ — Im ersteren Falle trifft man nicht nur die Schwierigkeit an, unter die verschiedenen Arten materieller und geistiger Arbeit, deren die Gesellschaft bedarf, gleichmäfsig zu teilen, sondern auch das grofse Problem, wie man sich sichern kann, dafs der Wert des Ertrags der angewandten Arbeit entspricht. Es kommt ja doch darauf an, ob das Arbeitsprodukt hinlänglichen Wert für den Konsum hat, d. h. ob es wirkliche Bedürfnisse der Gesellschaft befriedigt. Der Wert eines Produktes wird bestimmt nicht nur durch die Arbeit, die dessen Erzeugung gekostet hat, oder die Zeit, welche diese Arbeit beansprucht hat, sondern auch dadurch, ob das Erzeugnis sich gebrauchen läfst, ob also ein Bedürfnis, ein Mangel vorhanden ist, dem dasselbe abzuhelfen vermag. Deshalb kann man die Arbeit nur dann

regulieren, wenn man die Bedürfnisse regulieren kann. Erstere Theorie mufs also ebensowohl wie letztere dem Staate die Gewalt geben, die Bedürfnisse der Individuen zu bestimmen. Und zugleich mufs man Sorge tragen, dafs nichts anderes und nichts mehr produziert wird, als im Lande selbst verbraucht werden kann. Denn die Bedürfnisse des Auslandes beherrscht der einzelne Staat nicht. Deshalb mufs der Welthandel, der zur Folge hat, dafs mehr produziert wird, als das Land selbst gebraucht, und der somit vom Auslande abhängig macht, von der Regierung begrenzt und kontrolliert werden. Diese Konsequenz erblickte J. G. Fichte, und er fürchtete sich nicht, sie (in seiner Schrift „Geschlossener Handelsstaat". 1800) zu ziehen. Hierdurch würde freilich zugleich die Quelle der modernen sozialen Disharmonien verstopft sein, denn geschichtlich gehen diese bis ins 13. und 14. Jahrhundert zurück, da sich ein Weltmarkt zu bilden begann, so dafs die Produktion durch andere Bedürfnisse als die heimischen, leicht überschaulichen bestimmt wird[1]). — Wenn die letztere Theorie die Verteiluug nach den vernunftgemäfsen Bedürfnissen jedes Einzelnen bestimmen will, so ist es klar, dafs nicht die eigne Vernunft des einzelnen Individuums zu entscheiden hat, ob seine Bedürfnisse „vernunftgemäfs" sind. Dies mufs die Vernunft der Handhaber der Staatsgewalt thun, und die einzelnen Individuen werden also unmündig gemacht. Obgleich eine Regulierung der Bedürfnisse notwendig ist, indem der Staat ja die Lebenshaltung (standard of life) seiner Beamten bestimmt, wird es hier doch ebensowenig wie bei der Produktion förderlich sein, dafs diese Regulierung nicht die freie Entfaltung und Anpassung neben sich hat, um in möglichst grofsem Umfange Vergleich und Wahl zu gestatten.

10. Ein Haufe von Individuen, die nicht das Recht haben, zu entscheiden, welche Fähigkeiten oder welche Bedürfnisse sie besitzen, und die es sich gefallen lassen müssen, nach einem von Autoritäten festgestellten Schema zugeschnitten zu werden, — ein solcher Haufe von Individuen ist eine blofse Masse, keine organisierte Gesellschaft. Und

---

[1]) Lujo Brentano: Über die Ursachen der heutigen sozialen Not. Leipzig 1889. Vgl. desselben Verfassers Die Arbeitergilden der Gegenwart. I. S. 58 u. f.; II. S. 320.

es ist gleichgültig, ob man sich die künftigen Lenker der Gesellschaft als Genies denkt, oder als Idioten — ob man sie als alleinherrschende Monarchen und Diktatoren oder als aus der Wahl des gesamten Volkes hervorgegangen denkt. Was dem Leben seinen Wert gibt, die freie Entwickelung der Fähigkeiten und Triebe, ist jedenfalls weggefallen.

Der Trieb, selbst zu entscheiden, welche Fähigkeiten und Bedürfnisse man besitzt, und welche derselben der Entwickelung und Befriedigung würdig sind, ist kein blofs egoistischer Zwang. Er ist, wie wir gesehen haben, eine Bedingung, damit produktive Kräfte in der Gesellschaft zu finden sind, die etwas Neues erzeugen können und sich nicht fortwährend im alten Geleise bewegen. Selbst die gewohnheitsmäfsige Thätigkeit wird nur dann auf rechte Weise ausgeübt, wenn das Individuum selbst sich für dieselbe bestimmt. Gilt es aber, neue Wege einzuschlagen, so ist die Befriedigung, seiner eignen Initiative zu dem, was man für gut und nützlich ansieht, gefolgt zu haben, oft der einzige erworbene Lohn. Grofse Erfinder bekümmern sich oft gar nicht um den Vorteil, den sie selbst aus ihren Erfindungen ziehen könnten und werden denn auch oft genug um denselben betrogen. Was ihnen das Leben vergällt und das Schicksal hart macht, das sind die Hindernisse, die sich dem freien Gebrauch ihrer Kräfte in der von ihnen gewünschten Richtung entgegenstellen. Wie wird es denn aber gehen, wenn alle Arbeitsmittel von der Staatsgewalt in Beschlag genommen werden? Woher dann die Mittel zu den privaten Experimenten nehmen, denen die Kultur so viel, wenn nicht alles, verdankt? — Schäffle hat allerdings behauptet, man thue dem Sozialismus unrecht, wenn man meine, derselbe hebe notwendigerweise alle freie Bewegung und alle freie Verfügung über materielle Güter auf. Er sondert scharf zwischen Genufsmitteln und Produktionsmitteln und sucht nachzuweisen, der Sozialismus hebe das Eigentum nur als Produktionsmittel, nicht aber als Genufsmittel auf. Über die uns in der sozialistischen Gesellschaft zufallenden Genufsmittel könnten wir frei verfügen. Wir könnten eingenommenes Geld aufsparen, um es zu unseren eignen privaten Zwecken zu gebrauchen, oder um anderen Menschen Gaben und Hilfe zu geben. Der Spielraum, den die freie Bewegung hier erhält, ist jedoch nicht grofs. Der Verbrauch des Auf-

gesparten geschieht mit grofser Schnelligkeit, wenn es mir nicht erlaubt ist, dasselbe dadurch fruchtbar zu machen, dafs ich es anderen überlasse, die dessen bedürfen. Wenn diese mir für die Erlaubnis, meine Ersparnisse zu gebrauchen, während der Zeit, auf welche ich ihnen den Gebrauch überliefse, eine gewisse Vergütung gäben, so könnte ich diese Zeit zu Beschäftigungen anwenden, die nicht unmittelbar produktiv sind, obgleich sie ernstliche und langwierige Arbeit erfordern. Und diese Zeit wird um so besser angewandt sein, da sie sich vielleicht zu einer Arbeit gebrauchen läfst, deren Wert kein anderer, namentlich nicht die in der Gesellschaft herrschenden Behörden, anerkennt, entweder weil nicht eingesehen wird, dafs sie wirklichen Bedürfnissen entspricht, oder weil sie Bedürfnissen entspricht, die erst erweckt werden sollen, und deren Erweckung das Leben reicher machen wird. Im sozialistischen Staate, welcher allen Zins verbietet, wird nur für solche Beschäftigungen Raum sein, die der Staat begünstigen will. Nicht nur die individuelle Produktion wird wegfallen, sondern auch der individuelle Genufs wird in gewissen engen Grenzen gehalten werden. Es werden sich keine freieren und eigentümlichen Richtungen und Bestrebungen bilden können, wenn nach dem Gutdünken der Staatsgewalt gelebt wird. Zinsen sind allerdings eine Einnahme, die der Besitzer erhält, ohne sie augenblicklich selbst zu produzieren; dieselben haben aber die soziale Bedeutung, dafs sie andere Thätigkeiten als die augenblicklich nutzenbringenden ermöglichen und die Sparsamkeit begünstigen. Der Sparsame weifs jetzt, dafs er nicht nur die Sicherstellung seiner eignen Existenz erlangen, sondern auch die von ihm geschätzten Interessen und Bestrebungen auf dauernde Weise fördern kann. Zinsen lassen sich natürlich zum Müfsiggang mifsbrauchen; aber alles Verfügungsrecht läfst sich mifsbrauchen — auch das des Staates! — Ebenso wie der Sozialismus eine Menschheit voraussetzt, die vollkommene Regenten aufstellen kann, ebenso setzt er auch eine Menschheit voraus, deren Lust zur Thätigkeit und deren Erfindungsvermögen nicht deshalb geschwächt werden, weil ihre Initiative vernichtet und ihre Bedürfnisse von anderen bestimmt werden.

Durch die private Initiative fliefst dem sozialen Leben frisches Blut zu. Der Einzelne darf deshalb nicht absolut vom Produzieren ausgeschlossen sein. Es wäre absurd, sollte

es ihm gestattet sein, seine Ersparnisse wohl in Ausschweifungen zu verzehren, nicht aber, sie als Produktionsmittel zu benutzen. Diese Schranke der Freiheit zum Vermehren und Wagen wird nie zu ertragen sein. Und dies wird nicht nur eine Schranke für die Freiheit des Einzelnen, sondern auch für die Entwickelung der Gesellschaft. Büreaukratische und parlamentarische Selbstzufriedenheit wird den Fortschritt auf unerträgliche Weise hemmen. Nicht die materielle Kultur allein, auch die ideelle wird hierunter leiden. Durch Änderung des Erbrechts und dadurch, dafs der Staat private Unternehmungen gemeinnützigen Charakters übernimmt, wenn sie eine gewisse Anzahl Jahre hindurch ihren Begründern zu gute gekommen sind und sich zum öffentlichen Betrieb eignen, wird verhindert werden können, dafs sich aus dem für die gesamte Gesellschaft so wichtigen Unternehmungs- und Neuerungsgeist ein Erbadel entwickelt. Das Verhältnis liefse sich den neueren Ordnungen der Verfasser-, Künstler- und Erfinderrechte analog ordnen.

Der spekulative Sozialismus will die Quelle der Güter verstopfen, damit die Verteilung eine um so bessere werde. Er verstrickt sich hierdurch aber in einen Widerspruch, da zuletzt gar keine Güter zur Verteilung da sein werden, wenn die Quelle des Fortschritts verstopft wird. Der utopische Sozialismus war konsequenter: dieser setzte nicht nur einen begrenzten oder geschlossenen Staat voraus, sondern verlangte auch, dafs die Bedürfnisse direkt reguliert würden. So z. B. Platon und Campanella. Der neuere Sozialismus macht der individuellen Freiheit das Zugeständnis, dafs er den privaten Besitz von Verbrauchs- und Genufsmitteln gestattet und nur verbieten will, diese als Produktionsmittel zu verwerten. Je mehr die soziale Erfahrung fortschreitet, um so mehr werden gewifs auch die Anhänger des strengen Sozialismus einsehen, dafs die soziale Ethik um ihrer selbst willen die individuelle Freiheit nicht nur zum Verbrauchen und Geniefsen, sondern auch zum Arbeiten und Produzieren fordern und fördern mufs. Jedenfalls setzt die Aufhebung der Produktionsfreiheit als Lösung des sozialen Problems psychologische und soziale Bedingungen voraus, die von den jetzigen dermafsen verschieden sind, dafs es dogmatische Vermessenheit sein würde, sich mit Entschiedenheit darüber zu äufsern, was sie ermöglichen und was nicht.

11. Es ist ein sozialistischer Hauptsatz, dafs die Arbeit

die Quelle alles Reichtums und aller Kultur sei. Das Gothaer Programm beginnt mit diesem Satze. Derselbe enthält indes eine gewisse Zweideutigkeit, die auch in dem Worte „Arbeiter“ liegt. Es gibt ja nicht nur materielle, sondern auch geistige Arbeit. Und wenn wir auch bei der Betrachtung der materiellen Kultur vorzüglich die materielle Arbeit vor Augen haben, so hat es sich doch erwiesen, dafs die veränderte und verbesserte Stellung, welche die der materiellen Kultur dienstbare Arbeit in der neueren Zeit einnimmt, mit dem Umstande zusammenhängt, dafs die moderne Industrie in so ausgedehntem Mafse eine Anwendung der Ergebnisse der modernen Wissenschaft ist. Die materielle Arbeit setzt hier also geistige Arbeit, die Arbeit des Muskels die des Hirns voraus. Die Versuche, Gedanken und Pläne, welche die geistige Arbeit erzeugt hat, haben zahllosen materiellen Arbeitern genug zu thun gegeben. Man wird daher keine Gesellschaftsorganisation durchführen können, wenn man, wie die sozialdemokratischen Programme von Gotha (1875) und Gent (1877), damit anfängt, die arbeitende Klasse (unter welcher die materiellen Arbeiter verstanden werden; das Genter Programm nennt dieselbe das Proletariat) als das Gegenteil aller anderen Klassen aufzustellen. Dies mag in der Hitze des Kampfes berechtigt sein; wenn aber das Gefühl des Gegensatzes und der Sonderung von der übrigen Gesellschaft gar zu stark genährt wird, so wird der einzige Weg zu besseren Zuständen versperrt.

Nicht die physische Arbeit allein ist die Quelle des Reichtums und der Kultur. Die gröfste Kulturarbeit wurde auf dem geistigen Gebiet ausgeführt. Natürlich müssen die materiellen Bedürfnisse befriedigt werden, damit man arbeiten kann. Und viele geistige Arbeiten sind materieller Hilfe bedürftig. Ohne den Balgentreter wäre der Organist hilflos. Der Balgentreter ist aber denn doch nicht „die Quelle“ der Musik. — Der Sozialismus setzt auch freies Denken und Forschen und öffentlichen Unterricht auf sein Programm. Er mufs daher anerkennen, dafs die gesamte geistige Atmosphäre, in welcher der Arbeiter lebt, für diesen von gröfster Bedeutung ist. Die moderne Philosophie und Sozialwissenschaft führten erst zur Aufhebung der Zünfte und darauf zur Abschaffung der Verbote, die den Arbeitern die Bildung gesetzlicher und gesetzlich geschützter Associationen untersagten. Der einsamste Forscher kann Gedanken

in die Welt hinaussenden, die wegen ihres Einflusses auf die allgemeine Lebensauffassung und auf die öffentliche Meinung den Gang der Kultur in weit höherem Mafse zu bestimmen vermögen, als die materielle Arbeit vieler Tausende. Dies verhält sich nun einmal so, und keine Programme können es verhindern. Soll die künftige Entwickelung in gesunder Richtung vorgehen, so mufs man danach trachten, den Abstand zwischen materieller und geistiger Arbeit zu vermindern. Solches Trachten kann aber nicht gelingen, wenn der Gegensatz der Arbeiterklasse zu allen anderen Klassen so scharf betont wird, wie dies gewöhnlich geschieht. — Es mufs zugegeben werden, dafs die „anderen" Klassen, diejenigen Klassen, welche bisher fast ausschliefslich so gestellt waren, dafs sie geistige Arbeit übernehmen konnten, nicht immer so gegen die Arbeiterklasse verfahren sind, wie ihre Pflicht es gebot. Vorurteile verschiedener Art, Geisteshochmut und Mangel an Sympathie haben sie verhindert, das Recht der Arbeiter anzuerkennen. Hierin liegt die wichtigste Ursache des Mifsverhältnisses. Wir fragen hier aber nicht zunächst nach der Ursache. Wir diskutieren die sozialistische Theorie und machen derselben den Vorwurf, dafs sie einen schärferen Gegensatz aufstellt, als sein sollte und zu sein braucht.

Jene sozialdemokratischen Programme stehen eigentlich im Widerspruch mit Marx' Lehre, der zufolge aller Klassenunterschied zum Aufhören gebracht werden soll, ebenso wie der Standesunterschied zwischen Adel und Bürgern durch die Revolution wegfiel. Die Arbeiterklasse nimmt indes den anderen Klassen gegenüber noch nicht dieselbe Stellung ein wie beim Ausbruch der Revolution der dritte Stand den „höheren" Ständen gegenüber. Die jetzt spottweise die Bourgeoisie genannte Klasse hatte die Industrie und den Handel, die Wissenschaft und die Kunst der modernen Zeit geschaffen, und aus ihr war in den germanischen Ländern die protestantische Freiheitsbewegung hervorgegangen. Trotz aller Bewunderung, die man für die Entwickelung der Arbeiterklasse während des letzten Jahrhunderts fühlt, läfst sich dennoch nicht behaupten, sie habe einen ähnlichen Punkt erreicht wie den, welchen der dritte Stand vor hundert Jahren erreicht hatte. Ihre Entwickelung ist noch nicht abgeschlossen. Daran trägt sie selbst keine Schuld, denn die Bedingungen sind erst vor kurzem eingetreten. Um so

weniger berechtigt ist es daher, den Klassengegensatz so stark zu betonen. Jedenfalls haben die gegenteiligen Klassen viel voneinander zu lernen. Und die Arbeiterklasse, die hoffentlich dereinst alle Menschen umfassen wird, kann nicht die heutige, unvollkommen entwickelte Arbeiterklasse sein, die nicht nur wegen ihrer Interessen, sondern auch wegen ihrer unvollkommenen Entwickelung einen Gegensatz der anderen Klassen der Gesellschaft bildet.

12. Das Problem wird doch stets wieder von neuem aufgestellt werden wegen eines Umstandes, welchen die Sozialisten gewöhnlich beiseite schieben[1]), wegen des Naturinstinktes nämlich, der die Neigung eines stärkeren Bevölkerungszuwachses, als der jezeitigen Vermehrung der Nahrungsmittel entspricht, bewirkt. Sollte Malthus diese Neigung auch übertrieben haben, so ist hier doch offenbar eine Kraft thätig, die uns stets von neuem aus jedem Gleichgewichtszustande, den man sich möchte hervorgebracht denken, treiben wird. (Vgl. XXV, 2.) Wenn es gelingen sollte, eine Organisation zu schaffen, bei welcher jedermann der Zukunft ruhig entgegensehen könnte, so würde diese Ruhe sich unter anderm dadurch an den Tag legen, dafs zahlreiche Familien gestiftet würden, so dafs bald wieder eine überflüssige Arbeitskraft erschiene, dafs die Hände vielleicht mehr als die Arbeit, die Munde mehr als die Nahrung zunehmen würden. Dies ist eine einfache Folge derselben Ursache, die bewirkt, dafs auch jetzt die Zahl der Ehen steigt, nicht nur, wenn die Kornpreise fallen, sondern schon, wenn nur Aussicht hierzu ist, oder überhaupt, wenn eine hoffnungsvolle Stimmung herrscht[2]).

Die sozialen Verhältnisse werden zu jeder Zeit bestimmt durch das Verhältnis zwischen dem Zuwachs der Bevölkerung und dem Mafse, in welchem vermehrte Klugheit und Energie

---

[1]) Vgl. H. Soetbeer: Die Stellung der Sozialisten zur Malthusschen Bevölkerungslehre. Berlin 1886.

[2]) „So pflegt nach einer guten Ernte die Zahl der Trauungen und Geburten beträchtlich zuzunehmen; ebenso umgekehrt nach schweren Mifsernten sich zu vermindern. Im ersten Falle ist es noch mehr die Hoffnung, welche zu neuer Familiengründung antreibt, als der wirkliche Besitz; daher man die stärkste Zunahme nicht sowohl bei den absolut niedrigsten Kornpreisen findet, sondern bei denen, welche gegen ein vorhergegangenes Mifsjahr am auffälligsten abstechen.“ Roscher: Die Grundlagen der Nationalökonomie. § 240.

die Produktivität der Erde vermehren können. Wenn verschiedene Kräfte zusammenwirken, wird eine rhythmische Bewegung entstehen, indem bald die eine, bald die andere Neigung die Oberhand gewinnt. Ein Dasein, das keinem solchen rhythmischen Wechsel unterworfen wäre, kennen wir nicht und verstehen wir nicht. Es sind die verschiedenen Kräfte und die Weise, wie sie miteinander ringen, die das Leben zu einem Kampfe machen und Schmerzen verursachen, namentlich jedesmal, wenn die Exkursion der Schwingungen gröfser wird. Es ist nicht gesagt, dafs die Menschennatur stets dieselbe starke Vermehrungsneigung mit sich bringen wird; eine entscheidende Veränderung in dieser Beziehung liegt uns indes zu fern, als dafs sie ethische Bedeutung für uns haben könnte. Durch den harten Kampf mit den gegebenen Verhältnissen hat die Menschennatur sich bis zur heutigen Stufe entwickelt; dieser macht die strengen Forderungen an Selbstbeherrschung, Klugheit und Sympathie notwendig, und vorläufig werden, soweit wir sehen können, die Verhältnisse sich nicht verändern. (Vgl. mit dem hier Entwickelten XI, 10; XVII, 2 und XVV, 2.)

Wir sehen deshalb auch, wenn eine soziale Schicht sich zu besseren Verhältnissen, zu einer höheren Lebenshaltung emporgearbeitet hat, unter derselben eine neue Schicht entstehen, deren Lebenshaltung der Hebung bedarf. Nach den landwirtschaftlichen Reformen in Dänemark am Schlusse des 18. Jahrhunderts wuchs wegen der Gemeinheitsteilung und des vermehrten Bedarfs an Arbeitskraft die Zahl der Kätner und Landarbeiter — und zwar dermafsen, dafs statt der soeben gelösten sozialen Frage eine neue erschien. „Selbst für die Kätner, welche Grund besafsen, war die Stellung keineswegs immer eine gute. Und die Kätner, die keinen Grund besafsen oder Einlieger waren — und diese betrugen fast die Hälfte der gesamten Anzahl —, befanden sich beinahe stets in sehr bedrängten Verhältnissen; sie waren vielmehr im Rückgang als im Fortschritt“ [1]). Ähnlicherweise umfafsten die Gewerk- und die Konsumvereine anfangs nur die intelligentesten Arbeiter; die Gewerke, die keine besondere Spezialbildung erfordern, wurden nicht organisiert. Die Arbeiterbewegung stand eine Zeitlang in Gefahr, mit der

---

[1]) Falbe Hausen: Stavnebaandslösningen og Landboreformerne. I. S. 139.

Bildung einer Arbeiteraristokratie zu endigen, die — wie man gesagt hat — von den „ungelernten" Arbeitern mit ähnlichen Gefühlen betrachtet wurde, wie in der parlamentarischen Welt das Oberhaus. Es mufste deshalb eine Bewegung in Gang gesetzt werden, um die „ungelernten" Arbeiter zu organisieren[1]). — Das Problem wird lange Zeit hindurch die Menschheit auf ihrer Bahn begleiten; eine Lösung ein für allemal ist unwahrscheinlich.

13. Die sozialistische Theorie ist eine entschieden idealistische Theorie, insofern sie auf der Überzeugung ruht, der menschliche Wille vermöge es, der Bildung einer harmonischen menschlichen Gesellschaft alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Sie betrachtet ja die Arbeit als die Quelle alles Reichtums und aller Kultur, und sieht von allen Naturursachen ab, die den Lauf der Quelle fördern oder hemmen könnten. Wegen dieses Idealismus, der seine Hoffnung und Begeisterung nicht durch ängstliche Rücksichten auf die von der Natur und der Geschichte gegebenen Bedingungen schwächen läfst, ist der Sozialismus mit dem Besten des Gedankenganges des 18. Jahrhunderts verwandt, obschon er anderseits wegen seines Anti-Individualismus eine Reaktion gegen das 18. Jahrhundert bezeichnet. Wie viele theoretische Irrtümer und Illusionen man dem Sozialismus auch möchte nachweisen können, so tritt derselbe in der Praxis dennoch als eine der bedeutendsten ethisch-sozialen Bewegungen der Gegenwart auf. Er hat es verstanden, die Arbeiter zu erwecken und zu begeistern; er hat ihre Gedanken auf Ideale und Aufgaben gelenkt, die weit mehr umfassen, als den engen Kreis, in welchem sich der isolierte individuelle Selbsterhaltungstrieb bewegt. Ohne ein grofses Zukunftsbild kann keine soziale Bewegung vorgehen. Mitunter — vor einigen Jahren z. B. in England — war die Gewerkvereinsbewegung nahe daran, ins Stocken zu geraten, und es war damals der begeisterte Glaube an das sozialistische Ideal, das den Trieb zum Fortschritt wieder erweckte. Von oben läfst sich die Bewegung nicht leiten; selbst wenn aus den anderen sozialen Schichten fruchtbare Gedankenkeime und Impulse kommen können, mufs doch vor allen Dingen die Selbstthätigkeit erweckt werden, und hierzu sind Ideale

[1]) Sidney and Beatrice Webb: History of Trade Unionism. S. 373—393.

erforderlich, die zu dem gefühlten Bedürfnis wie auch zu dem geöffneten intellektuellen und moralischen Horizonte in natürlichem Verhältnisse stehen. Gefallen diese Ideale den anderen sozialen Schichten nicht, und finden diese das Bedürfnis zu niedrig und den Horizont zu eng, so ist es ihre Aufgabe, die Lebensbedingungen und die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu ändern, dafs das Bedürfnis erhoben und der Horizont erweitert werden können, und somit auch das Ideal einen anderen Charakter erhalten kann. Die Schattenseiten und Illusionen des Zukunftsbildes werden sich während der ferneren Entwickelung korrigieren lassen. Der Sozialismus mufs zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit sondern lernen. Das Ideal braucht seine anspornende Kraft nicht zu verlieren, weil man die wirklichen Verhältnisse nicht verhüllt und übersieht. Und namentlich mufs er lernen, dafs, wenn er eine Zukunft hat, diese wesentlich durch die freie Arbeit und die freie Association kommt, wenn der Staat auch in weit höherem Mafse, als wir uns zu denken gewohnt sind, schützend, helfend, ausgleichend und erziehend hinzutreten kann.

14. Wie schon berührt (9), greift die Staatsgewalt unablässig in die soziale Entwickelung ein, auch wo man sich dessen nicht deutlich bewufst wird. Es gibt keine einzige Seite der politischen Organisation (Verfassung, Verwaltung, Finanz-, Rechts- und Militärwesen, Kirchen- und Unterrichtswesen), die nicht auf irgend eine Weise von bestimmendem Einflufs auf die Organisation der Arbeitsverhältnisse wäre. Ein grofser Fortschritt würde es schon sein, wenn man sich dieser Sache deutlicher bewufst würde, so dafs diese äufserst wichtige Seite bei politischen Fragen mehr hervorgezogen würde. Denn erst die soziale Bedeutung der politischen Fragen gibt denselben doch wirkliches Interesse. Wird diese Bedeutung ganz aufser Augen gelassen, so ist der politische Streit entweder ein rein persönlicher Streit um die Macht oder ein Streit um blofse Förmlichkeiten. — Wir werden hier einige Punkte nennen, an denen der Staat ohne Verletzung des Freiheitsprinzips rücksichtlich der Organisation der Arbeit und der Verteilung des Ertrags viel ausrichten kann, und wo er auch bereits — aus bewufstem oder unbewufstem Sozialismus — eingegriffen hat.

a) Allererst ist die Forderung hervorzuheben, dafs einfach Gerechtigkeit erwiesen werde. Die grofsen Diebe sind

noch in vielen Beziehungen besser gestellt als die kleinen. Man betrachtet mit mifstrauischen Blicken Bewegungen in den Kreisen der Arbeiter, denen man in anderen Kreisen der Gesellschaft keine Hindernisse entgegensetzen würde. Der Widerstand, der dem Recht der Arbeiter zur persönlichen Freiheit und ihrem Versammlungs- und Vereinigungsrechte geleistet wurde, hat sie den herrschenden Ständen gegenüber nicht freundlich stimmen können. Zu seiner Zeit klagte Adam Smith darüber, dafs die Meister Vereine zur Erniedrigung des Arbeitslohnes bilden durften, während es den Arbeitern nicht erlaubt war, sich dahin zu vereinen, dafs sie nicht unter einer gewissen Bezahlung arbeiten wollten[1]). Die deutsche Gesetzgebung erteilte auf ähnliche Weise noch in der jüngsten Zeit den Arbeitgebern das Recht, Innungen zu bilden, nicht aber den Arbeitern das Recht, entsprechende Vereine zu bilden, und das viele Reden von einer Wiedererrichtung der alten Zünfte geht in der That darauf aus, die Arbeiter von den Arbeitgebern abhängig zu machen[2]).

b) Der Staat hat es als seine Pflicht anerkannt, die Freiheit, Gesundheit, Sicherheit und Moralität der Arbeiter vor der Willkür der Arbeitgeber zu schützen. Nach einem harten Kampfe ging — in England zuerst — das sogenannte Fabrikgesetz durch, welches die Sicherheits- und Gesundheitsmafsregeln in Fabriken und Bergwerken reguliert, die Dauer der Arbeitszeit bestimmt, für die Arbeit der Frauen und Kinder Grenzen und nähere Bestimmungen feststellt, das Auszahlen des Arbeitslohnes in Wirtshäusern verbietet und dessen Bezahlung in barem Gelde verlangt[3]). — Wie es sich erwiesen hat, dafs die freie Arbeit produktiver ist als die Sklavenarbeit, so hat es sich auch ergeben, dafs die günstigeren Bedingungen, welche dieses nach englischem Muster auch in anderen Ländern durchgeführte Gesetz den Arbeitern verschaffte, weit entfernt, der Produktivität zu schaden, dieselbe gerade vermehrt haben. Dasselbe hat nicht

---

[1]) Wealth of Nations. I, 10.

[2]) L. Brentano: Die gewerbliche Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch, 1. Aufl., I) S. 931 f. 970.

[3]) Gneist: Das Self-Government in England. 3. Aufl. S. 314 f. — L. Brentano: Die gewerbl. Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I.) S. 973. — K. Marx: Das Kapital. 2. Aufl. I, S. 224—314.

nur, wie sogar Karl Marx zugibt, die „physische und moralische Wiedergeburt“ der Fabrikarbeiter bewirkt, sondern die gröfsere Frische und Kraft, mit welcher jetzt gearbeitet werden konnte, vermehrte oft sogar die Produktivität der Arbeit. Selbst die Arbeitgeber fanden ihre Rechnung dabei und gaben den früheren Widerstand gegen das, was sie — bezeichnend genug — einen Eingriff in ihre persönliche Freiheit nannten, auf. — Besonders die Beschränkung der Arbeitszeit ist von grofsem Nutzen gewesen, und zwar sowohl für die Arbeitgeber als für die Arbeiter. Wie die englischen Fabrikinspektoren in einem Bericht sagen, hatten die Herren früher keine Zeit, an etwas anderes als an Geld zu denken, und die Arbeiter keine Zeit, an etwas anderes als an Arbeit zu denken. Die lange Arbeitszeit machte die Arbeiter zu rein physischen Wesen, indem alle ihre Mufse zum Schlafen und Ruhen daraufging, um wieder mit frischer Kraft angreifen zu können. Man nähert sich durch allmähliche Beschränkung der Arbeitszeit der Utopia des Morus, wo es „der wichtigste Zweck der Verfassung ist, die Arbeit nach den Bedürfnissen des Volkes zu regulieren, so dafs Zeit zur Entwickelung des Geistes übrigbleibt, in welcher, wie die Utopianer meinen, das Glück des Lebens besteht“. Fichte hat mit Recht gesagt, der wahre Reichtum eines Volkes sei die Mufse, die allen nach vollbrachter Arbeit bleibe[1]). Denn die Zeit, die an der Arbeit für die materiellen Bedürfnisse erspart werden kann, läfst sich zu höherer und freierer Entwickelung, zu edlem Lebensgenufs, zur Thätigkeit im Dienste der ideellen Kultur und zur Pflege des Gefühls, man sei doch etwas mehr als ein Rad einer grofsen Maschine, verwenden. — Es kommt natürlich darauf an, wie die Mufse benutzt wird, und man kann sich nicht darüber wundern, dafs dieselbe nicht sogleich oder immer auf beste Weise benutzt wird. Der Trieb nach höherer Entwickelung mufs erweckt und die Mittel zu derselben müssen herbeigeschafft werden. Hier wird das Unterrichtswesen, sowohl das vom Staate geleitete als das von freien Kräften bewegte, von gröfster Bedeutung und nicht

---

[1]) System der Rechtslehre (1812). Nachgelassene Werke II, S. 543. — Vgl. L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart II, S. 356: „Die Frage nach der Länge des Arbeitstages ist eine Frage nach dem Stand der Zivilisation.“

zum wenigsten alles, was gethan werden kann, um den Sinn für Kunst- und Naturschönheit zu verbreiten und zu befriedigen. Durch die Teilnahme am politischen Leben wird das Gefühl von bürgerlichen Pflichten und Rechten, wie auch das Gefühl, dafs man im Dienste der gesamten Gesellschaft arbeitet, entwickelt. Man kann nicht mit der Beschränkung der Arbeitszeit warten, bis der Sinn für den guten Gebrauch der Mufse entstanden ist, denn dieser Sinn entsteht erst, wenn es Mufse gibt. Und klagt man darüber, dafs die Arbeiter ihre Mufse nicht zu gebrauchen wissen, so hat man viel besseren Grund, die Weise zu beklagen, wie die wohlhabenden Klassen ihre Mufse anwenden. Ist man nicht gewohnt, Mufse zu haben, so ist es kein Wunder, dafs man sie nicht zu gebrauchen gelernt hat; es ist aber traurig, zu sehen, mit wie leeren und niedrigen Dingen die sogenannten gebildeten und höheren Klassen häufig ihre reichliche und oft unverdiente Mufsezeit ausfüllen. Die Arbeiter müssen gerade gröfsere Mufse haben, damit sie die jetzt so oft gemifsbrauchte Mufse besser gebrauchen lernen. Der achtstündige Arbeitstag wird verlangt, um den „blauen Montag“ abschaffen zu können[1]).

c) Der Staat kann ferner durch die Organisation des Finanz- und Steuerwesens ausgleichenden Einflufs auf die sozialen Gegensätze ausüben. Man hat sogar[2]) eine neue Periode der Geschichte des Steuerwesens von der Zeit datiert, da man anfing, diese ausgleichende und verteilende Wirkung der Steuerorganisation als einen Hauptgesichtspunkt hervorzuheben. Es ist die „sozialpolitische“ Steuertheorie, die diesen Gesichtspunkt neben dem rein finanziellen anlegt. — Hierher gehört auch eine stärkere Besteuerung des Erbes und Abschaffung des Erbens durch Seitenlinien.

d) Einen Schritt weiter führt die Frage, ob und wiefern der Staat Versicherungsanstalten für die Arbeiter errichten soll. Wenn es dem Arbeiter zur Zwangsache gemacht wird, solche Anstalten zu benutzen, wird er leicht seiner persön-

---

[1]) Robert Seidel: Der achtstündige Arbeitstag. Zürich 1896. S. 4. — Die Verteilung: 8 Stunden Arbeit, 8 Stunden Schlaf und 8 Stunden Mufse wurde schon von Comenius und später von Hufeland vorgeschlagen.

[2]) Adolf Wagner: Direkte Steuern (Schönbergs Handbuch. 1. Aufl. III.) S. 169. 259. Vgl. auch Jhering: Der Zweck im Recht. 2. Aufl. I, S. 533.

lichen Unabhängigkeit beraubt. Denn wenn der Staat ihm keine andauernde Arbeit um einen gewissen Lohn zu garantieren vermag, kann eine Schwingung der Verhältnisse ihn arbeitslos und folglich unfähig machen, seinen Beitrag zu bezahlen, wodurch er wieder sein früher gezahltes Geld verliert. Es wird dann in der Gewalt des Arbeitgebers stehen, ihm Bedingungen aufzulegen, die er nicht dulden würde, wenn er nicht befürchtete, seine früheren Beiträge zu verlieren [1]). Der Staat wird hier, wie an so vielen anderen Punkten, gewifs am besten wirken, wenn er indirekt wirkt, so dafs er diejenigen Organisationen, welche sich durch freie Association der Arbeiter selbst entwickelt haben, unterstützt und kontrolliert.

e) Es gibt sowohl auf dem Gebiete der Produktion als auf dem des Umsatzes und des Verkehrs viele Thätigkeiten, welche der Staat und die Kommune bereits übernommen haben und allmählich werden übernehmen können. Wo in dieser Beziehung die Grenze liegt, kann nur die fortschreitende Erfahrung entscheiden. Gerade hier hat der empirische Sozialismus seine grofse Bedeutung. Um die Erfahrung aber benutzen zu können, mufs man im Besitze sicherer Thatsachen sein. Und hier ist ein Gebiet, wo der Staat unberechenbaren Nutzen zu stiften vermag, indem er nämlich eine genaue Statistik beschafft. Die nordamerikanischen Freistaaten gehen in dieser Beziehung an der Spitze. Sowohl in den einzelnen Staaten als auch für die ganze Union sind Anstalten für Arbeitsstatistik errichtet. In dem Gesetze, durch das im Jahre 1888 The United States Department of Labor errichtet wurde, wird es als dessen Aufgabe angegeben, unter der Bevölkerung der Vereinigten Staaten Aufschlüsse zu sammeln und zu verbreiten „über die Arbeiterfrage im umfassendsten Sinne dieses Wortes, besonders über das Verhältnis der Arbeit zum Kapital, über Arbeitszeiten, über die Löhne der männlichen und der weiblichen Arbeiter und über die Mittel, um die materielle, soziale, intellektuelle und moralische Wohlfahrt der Arbeiter zu fördern". Die soziale Gesetzgebung und die öffentliche Debatte in den Vereinigten Staaten haben bereits aus dieser Veranstaltung Nutzen gezogen [2]).

---

[1]) L. Brentano: Die gewerbl. Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch. 1. Aufl. I.) S. 985 f.

[2]) Ernst Beckman: Den sociala frågan och statistiken, (Nordisk Tidsskrift. 1893.)

Die nähere Entwickelung und Begründung der eben genannten Punkte (und anderer, die man hinzufügen könnte) liegt der Nationalökonomie ob. Hier wurden sie nur angeführt, weil sie alle eine ethisch-soziale Auffassung des Staates und der Thätigkeit desselben, wie auch die Erkenntnis voraussetzen, dafs Staatshilfe und Selbsthilfe einander nicht ausschliefsen. Es kommt nur darauf an, das rechte Verhältnis derselben herzustellen. Das Gebiet der freien Kräfte ist das eigentlich produktive, dasjenige, auf welchem die Initiativen gedeihen; der Staat kann dem, was sich selbst emporgearbeitet hat, nur Schutz, Form und materielle Stütze verleihen. Das Verhältnis zwischen Staatshilfe und Selbsthilfe mufs gerade das Umgekehrte dessen sein, was der spekulative Sozialismus, in sonderbarer Übereinstimmung mit der Büreaukratie und dem Absolutismus, feststellt. Und da Erfahrungen am besten in kleineren Kreisen angestellt werden, wird die kommunale Ordnung der Produktion — wie auch vom empirischen Sozialismus behauptet — viele Vorzüge vor dem eigentlichen „Staatssozialismus“ besitzen.

15. Der spekulative Sozialismus hebt das private Eigentum nicht absolut auf, sondern beschränkt dasselbe auf Verbrauchs- und Genufsmittel. Nur dann wäre ein vollständiger Widerspruch zwischen dem privaten Eigentum und dem Sozialismus, wenn man das Eigentumsrecht als ein unbedingtes annehmen würde. Ein unbedingtes Eigentumsrecht läfst sich aber nirgends in der Geschichte nachweisen. Die Idee des unbedingten Eigentumsrechtes ist eine Phantasie, welche der Individualismus den Launen einer willkürlichen Staatsgewalt entgegenstellte. Zu allen Zeiten hat die Staatsgewalt in den Besitz des Einzelnen eingegriffen, wenn gemeinsame Interessen dies zu erfordern schienen. Die Grenzen dieser Eingriffe sind wechselnd, ändern sich mit den historischen Verhältnissen.

Der Begriff des Privateigentums in der Ausdehnung, in welcher wir ihn jetzt nehmen, ist verhältnismäfsig neu. Auf den primitiven Kulturstufen ist das Gemeineigentum vorherrschend. Die Jagdgebiete sind dem ganzen Stamm gemein, und bei ackerbauenden Stämmen wird jeder Familie jährlich ein bestimmtes Feld angewiesen, welches die Mitglieder der Familie gemeinschaftlich bebauen. Es wäre natürlich falsch, sich diese Gemeinsamkeit als Kommunismus

im eigentlichen Sinne zu denken; dieselbe bezeichnet nur, dafs das Bedürfnis einer durchgeführten Verteilung noch nicht entstanden ist, und dafs der Einzelne unmittelbar mit der Familie oder der Horde zusammenwirkt, sich noch nicht veranlafst fühlt, den Versuch anzustellen, seine Existenz aus derselben auszusondern. Anderseits würde man, wenn man den „primitiven Kommunismus" als eine Assekuranz, die produktive Genossenschaft als „ein räumliches Beisammensein individueller, isolierter [sic!] Interessen" charakterisierte[1]), moderne Begriffe, die der Mechanik des Individualismus ihre Entstehung verdanken, auf die alten sozialen Verhältnisse übertragen. Die einstige Gemeinsamkeit läfst sich nicht mit einer modernen Aktiengesellschaft vergleichen, die gerade ausdrückt, dafs bisher isolierte Interessen sich ganz äufserlich und unpersönlich zusammenfinden, um zusammen thätig zu sein. Was speziell den Grundbesitz betrifft, ist es von Bedeutung, dafs die soziale Organisation in Clans und Familien der festen Ansiedelung und dem andauernden Grundbesitz zeitlich vorausgeht[2]). Das erste eigentliche Privateigentum sind das von dem Einzelnen erlegte Wild, die von ihm geernteten Früchte, die von ihm selbst herbeigeschafften Gerätschaften und Kleider. Bewegliches Eigentum findet sich also früher als unbewegliches. Erst später geht Grund und Boden in Privateigentum über. Die Notwendigkeit eines regelmäfsigen, nach umfassendem Plane durchgeführten Anbaus der Erde, die Teilung der Arbeit, das erwachende Selbstgefühl und Selbständigkeitsbedürfnis der einzelnen Individuen (vgl. XI, 14 und XXIII, 3), dies alles waren Ursachen, die eine Individualisierung des Eigentums herbeiführen mufsten. Die primitive Kultur kennt eigentlich nur ein gemeinschaftliches Nutzungsrecht der Sippe oder des Stammes, und ein Eigentumsrecht nur da, wo Sippen oder Stämme aneinanderstofsen. Erst mit der Entwickelung des Staates entsteht das individuelle Eigentumsrecht als der von der Staatsgewalt anerkannte und beschützte Besitz materieller Güter. Aber eben diese Anerkennung und Beschützung, die ein unentbehrliches Moment des Begriffes des Eigentums sind, zeigen, dafs das Eigentumsrecht kein unbedingtes ist. Die Staatsgewalt

[1]) C. N. Starcke: Samvittighedslivet. S. 235.
[2]) B. W. Leist: Alt-Arisches Jus civile. I. Jena 1892. S. 512 u. f.

knüpft stets bestimmte Bedingungen an ihre Anerkennung und ihren Schutz. Sie legt der Macht, mit dem Eigentum zu schalten und walten, Beschränkungen auf. Man darf nicht nach eigenem Gutdünken auf seinem Grundstücke Gebäude errichten, seinen Acker bebauen oder sein Geld testamentieren, und von dem, was man besitzt, leistet man gröfsere oder kleinere Beiträge zu gemeinsamen Zwecken. Diejenige Gewalt, welche durch ihre Anerkennung und ihren Schutz den blofsen Besitz zum Eigentum macht, ist dieselbe, welche Schranken und Pflichten auferlegt; diese treten also keineswegs als Eingriffe in ein ursprünglich absolutes Eigentumsrecht auf.

Zuguterletzt sind es ethische Rücksichten, die sowohl die Anerkennung als die Beschränkung begründen. — Dafs dem Rechte der einzelnen Individuen, über materielle Güter zu verfügen, bestimmte Grenzen gezogen werden, ist erstens deswegen notwendig, damit der Staat seine elementarste Aufgabe lösen kann, die Aufgabe nämlich, Frieden und Sicherheit zu erhalten. Hierzu genügt es nicht, die Grenzen zwischen dem Verfügungsrechte der Stämme oder Sippen festzustellen. Allmählich, wie die Entwickelung fortschreitet, kommt der Staat auch mit den einzelnen Individuen und deren wechselseitigen Verhältnissen in Berührung und mufs die Mittel haben, zu konstatieren, wo Übergriffe stattgefunden haben. Wenn sich z. B. bei einem bisher nomadisierenden oder von Raubzügen lebenden Stamme Ackerbau zu entwickeln beginnt, wird dieser anfangs Sache des Einzelnen sein. Je mehr Mitglieder aber diesen Weg einschlagen, um so leichter werden Zusammenstöfse eintreten, indem mehrere dasselbe Grundstück anbauen wollen. Die Mächtigsten werden versuchen, die gröfsten und besten Bodenstücke zu beanspruchen; hiergegen wird sich aber das Interesse der grofsen Menge erheben, da man gewohnt ist, den gemeinsamen Boden als Weideplatz für das Vieh des ganzen Stammes zu benutzen. Nur eine bestimmte Verteilung und Abgrenzung von seiten der Staatsgewalt würde hier Frieden und Ruhe herstellen können [1]. — Ferner ist anerkannter und geschützter Besitz eine Bedingung anhaltender, selbständiger und aufopfernder Thätigkeit für die Zwecke der Kultur. Eigentum besitzen

[1]) Vgl. D. M. Wallace: Rufsland.

heifst ein soziales Ehrenamt bekleiden. Allerdings wird auch das Selbständigkeits- und Machtgefühl des Einzelnen hierdurch befriedigt; die soziale Ethik kann jedoch keine Begründung als hinlänglich betrachten, die das Eigentum nur als eine Verlängerung der Persönlichkeit in die Aufsenwelt hinaus ansieht. Eine solche Verlängerung oder Verbreiterung ist natürlich berechtigt, wenn sie keinen Streit oder Zusammenstofs herbeiführt. Die positive, soziale Bedeutung derselben tritt aber erst dann hervor, wenn das Selbst- und Machtgefühl des Einzelnen der Gesellschaft dienstbar gemacht wird. Nicht aus dem Begriffe der individuellen Persönlichkeit an und für sich, sondern aus der sozialen Notwendigkeit, möglichst viele freie, aktive Ausgangspunkte der Kulturthätigkeit zu haben, folgt der ethische Charakter des Privateigentums. Der Einzelne hat nicht einmal ein selbstverständliches Recht an das, was er durch eigne Arbeit erzeugt und erwirbt; denn die Arbeit ist nicht ein Schaffen aus nichts; sie ist nicht durch seine eigne Fähigkeit und seinen Willen allein bedingt; — dafs sie ausgeführt und ihm fruchtbringend werden konnte, ist dem Schutz und der Hilfe der Gesellschaft zu verdanken. Wie er also mit Dankbarkeit und Pietät fühlen mufs, was er der Gesellschaft schuldig ist, so mufs er auch, wenn er die Sache vom ethischen Standpunkt aus betrachtet, seinen Besitz als ein Mittel auffassen, eine Thätigkeit im Dienste der Gesellschaft auszuüben. Er ist ebensowohl ein Beamter, als die vom Staate speziell angestellten, und er trägt seine ethische Verantwortlichkeit für die Anwendung dessen, was er besitzt. Ethisch betrachtet sind die Grenzen der Benutzung des Eigentums darum auch enger, als die vom Standpunkte der äufseren Rechtsorganisation gezogenen. Die materiellen Güter, die im Besitz des Einzelnen sind, soll dieser möglichst einträglich machen, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Gattung. Jetzt gehören sie ihm, später können sie aber anderen zu teil werden. Er hat deshalb z. B. — auch wenn die Gesetzgebung dies nicht immer hindern kann — kein Recht, den Boden durch Raubbau auszumergeln und hierdurch dessen künftige Produktionsfähigkeit zu verringern. Dies würde den kommenden Generationen gegenüber egoistische Rücksichtslosigkeit sein. Um des augenblicklichen und persönlichen Vorteils willen würde man den dauerhaften Nutzen der Gattung zurücksetzen. Oft hat dies seinen Grund in ein-

facher Unwissenheit, und wir haben dann ein interessantes Beispiel, wie vermehrte Einsicht die ethischen Pflichten vermehren kann. Erst Liebigs Lehre, dafs die Pflanzen mineralischer Stoffe bedürftig sind, legte die Schädlichkeit des Raubbaues dar und wies die Solidarität der Gattung mit Bezug auf die Benutzung des Bodens nach.

Es läfst sich denken, dafs vieles, was jetzt Privateigentum ist, dereinst Gemeineigentum werden kann. Es wäre z. B. denkbar, dafs es sich als zweckmäfsig und möglich erweisen könnte, allen Grundbesitz dem Staat zu unterlegen, damit der Grundzins der ganzen Gattung zu gute käme. Geschähe dies, so würde es kein Übergriff sein, sondern eine Konsequenz des Gedankenganges, auf welchem die ethische Begründung des Privateigentums beruht. Gegen diesen Gedanken läfst sich einwenden, dafs der Ertrag des Bodens bei privatem Anbau wahrscheinlich gröfser ist als bei Staatsbetrieb.

16. Der Privatbesitz materieller Güter macht den Handel, die Thätigkeit des Umtauschens, notwendig. In der sozialistischen Gesellschaft würde kein Handel stattfinden: von dem Sitze der Zentralgewalt (des ganzen Staates oder der einzelnen Kommune) würden die Produkte und die Genufsmittel an die einzelnen Individuen ausgeteilt werden, es würde aber keine unter den unzähligen einzelnen Individuen vorgehende Thätigkeit des Tauschens zu finden sein. Die Zentralisierung der Thätigkeit des Umtauschens wäre nun auch im Interesse der Gesellschaft, indem hierdurch überflüssige Zwischenhändler zu vermeiden wären. Die starke Blüte der Konsumvereine (XXIII, 6) zeigt, dafs es viel mehr überflüssige Zwischenhändler gibt, als man im voraus glauben sollte. Da die Gesellschaft nicht um des Handels willen, sondern der Handel um der Gesellschaft willen existiert, ist ein Streben wie das der Konsumvereine völlig berechtigt und bildet ein wesentliches Glied des empirischen Sozialismus. Die Bedeutung des Handels darf man jedoch nicht nach den überflüssigen Zwischenhändlern messen. Der Handel beruht auf der Thätigkeit der freien, individuellen Kräfte, die sich hier ebenso wertvoll zeigen als bei der Produktion. Es kommt für denjenigen, welcher Güter innehat, die er nicht selbst gebraucht, darauf an, einen Ort zu finden, wo man derselben benötigt ist. Der Handelsgeist besteht bei weitem nicht nur in der Kunst, teurer zu verkaufen, was man billiger

gekauft hat; seine wesentlichste Seite ist die Fähigkeit, ausfindig zu machen, an welchen Orten Bedürfnisse zu befriedigen sind. Es wird eine produktive Arbeit ausgeführt, wenn man einen Ort aufspürt, wo ein Produkt Nutzen stiften kann, und wenn das Produkt von einem anderen Orte, wo es keinen Nutzen bringt, dahin geführt wird. Sozialistische Theoretiker haben dies oft übersehen. Und doch ist dies ebenso klar, wie dafs der Bauer produktive Arbeit verrichtet, wenn er sein Getreide zum Kaufmann bringt, statt es in der Scheune liegen oder auf dem Felde verfaulen zu lassen. Natürlich setzen von vornherein die Eigeninteressen jene Fähigkeiten in Bewegung, und hiermit stehen die ungünstigen Seiten des Handels und der Handelnden in Verbindung. Wenn man, besonders in früheren Zeiten, den Handel als eine unmoralische Erwerbsthätigkeit geringschätzte, wie die griechischen Philosophen, die christlichen Kirchenväter und Scholastiker es thaten, so geschah dies nur, weil man meinte, derselbe würde Kleinlichkeit, Geldgier, Treulosigkeit und Herzlosigkeit erzeugen[1]). Man übersah die grofse ethisch-soziale Bedeutung, die der Handel hat, indem er die Menschen durch ihre Interessen verknüpft. Der Handel ist ein Ausdruck dafür, dafs die einzelnen Menschen und Völker sich selbst nicht genug sind, weshalb sie aus eignem Antrieb eine Ergänzung suchen. Der sozialistische Staat, der den Handel ausschliefsen wollte, müfste entweder (wie Fichte sich ihn dachte) ein geschlossener Staat sein, der sich in ökonomischer Beziehung selbst genügte, oder (wie Rodbertus sich ihn dachte) ein Weltstaat, der alle Völker umfafste. Bis sich ein derartiger Weltstaat entwickelt hat, mufs der Handel eine Notwendigkeit sein, und der Handel wird sogar ein Hauptmittel für seine Entwickelung werden. Und was den geschlossenen Staat betrifft, so sollte dieser nach Fichte nur in intellektuellem, nicht in ökonomischem Verkehr mit anderen Staaten stehen. Die Wissenschaft, nicht der Handel sollte die Vereinigung der Menschen bedingen. Die ideelle Vereinigung ist hier aber gerade von der materiellen abhängig; diese bahnt jener den Weg. Ist das Band einmal aus ökonomischen Gründen geknüpft, so kann hierdurch eine weitergehende Verbindung vorbereitet sein. Schon eine anhaltende Handelsverbindung setzt ein Vertrauens-

---

[1]) Platon: Die Gesetze. 4. Buch.

verhältnis voraus, welches nicht nur auf die egoistischen Interessen, sondern auch auf die Charaktere baut. Lebhafte Wechselwirkung und feste Bande zwischen Individuen desselben Volkes und zwischen verschiedenen Völkern werden auf diese Weise geknüpft. Der Handel hat daher in der Geschichte der Kultur eine grofse Rolle gespielt. Er hat Menschen, welche sonst nicht miteinander in Berührung gekommen wären, in Verbindung gebracht und miteinander bekannt gemacht. Oft hat er den engen Horizont erweitert, in welchem der Blick sich bewegte, ehe das Bedürfnis und die Möglichkeit einer Wechselwirkung mit ferneren Teilen der Menschheit entstanden waren. Besonders wo Seehandel mit fernen Ländern stattfindet, wird ein gröfserer Blick auf das Leben und dessen Verhältnisse gefördert; mancherlei neue Gedanken und Pläne regen sich; neue Sitten und Institutionen werden bekannt, und es wird eine Befreiung von dem Angewohnten und Überlieferten eingeleitet. Die Schiffe und Karawanen sind von unsichtbaren Passagieren begleitet: vermittelst der materiellen Verbindung werden auch die Gefühle und Gedanken der Menschen in gegenseitige Verbindung gebracht. Der materielle Umsatz erhält hierdurch auch für das geistige Leben Bedeutung. (Vgl. XXIV, 1.)

---

2. DIE IDEELLE KULTUR.

XXVII.

MATERIELLE UND IDEELLE KULTUR.

---

1. Die materielle Kultur geht auf Herbeischaffung eines grofsen Systems von Mitteln aus. Zu Mitteln gehören aber Zwecke. Die materielle Kultur deutet deshalb stets über sich selbst hinaus. Die soziale Frage entsteht ja gerade, weil die Mittel sich auf Kosten der Zwecke zu breiten scheinen, indem ein grofser Teil der Menschen darauf angewiesen zu sein scheint, das Leben zu fristen, aber das, was das Leben erst des Lebens wert macht, zu entbehren. Es scheint, als ob wir unter der Last eines Apparates keuchten, der doch beschafft ist, um das Leben zu erleichtern. Die ethische Untersuchung der materiellen Kultur ging darauf aus, eine Möglichkeit zu finden, über diesen Übelstand hinwegzukommen und den Grundgedanken zu behaupten, dafs eine menschliche Persönlichkeit nie als blofses Mittel betrachtet werden dürfe. Schon die Anwendung dieses Grundgedankens führt über die materielle Kultur hinaus, indem derselbe uns zeigt, dafs alle Kultur der Entwickelung des persönlichen Lebens dienen mufs. In der ideellen Kultur, die in der freien Entwickelung des Denkens, der Phantasie und des Gefühls besteht, ist die Persönlichkeit mehr als ein Mittel; hier werden die Kräfte der Persönlichkeit selbst in Bewegung gesetzt, und zwar allein aus dem Grunde, weil ein unmittelbares Bedürfnis, dieselben zu gebrauchen, vorhanden ist. Kraft eines höheren Selbsterhaltungsdranges entfalten sich das Denken, die Phantasie und das Gefühl

und schaffen eigentümliche Formen, unter welchen sie sich Luft und Ausdruck geben. Hier ist kein ferner liegendes Ziel, das erstrebt werden soll: das klare Verständnis, das lebhafte Phantasiebild, das innige und tiefe Gefühl haben ihren Wert an und für sich.

In soweit könnte es scheinen, als wäre das Verhältnis zwischen materieller und ideeller Kultur ein ganz einfaches: jenes scheint sich zu diesem wie das Mittel zum Zweck zu verhalten. Wenn man die Sache auf diese Weise auffafste, würde man zwischen der Nationalökonomie und der Ethik eine klare Grenzlinie ziehen können, und viele Nationalökonomen haben dies versucht, indem sie unter produktiver Arbeit nur materielle Güter erzeugende Arbeit verstanden. So unterscheidet Stuart Mill zwischen bleibenden Gütern und solchen Gütern, welche nur Mittel seien, und nur die Erzeugung der letzteren will er produktive Arbeit nennen. Er gibt aber zu, dafs die Entwickelung geistiger Fähigkeiten produktive Arbeit sein könne, insofern dieselbe zur Folge habe, dafs wir uns die notwendigen materiellen Mittel leichter verschaffen könnten[1]). Wo ist dann aber die Grenze zu setzen? Gibt es irgend eine Entwickelung des Denkens, der Phantasie und des Gefühls, die nicht wieder auf die materielle Kultur zurückwirken und die Erzeugung materieller Güter auf direkte oder indirekte Weise erleichtern könnte? Zwischen ideeller Kultur und materieller Kultur findet ein fortwährender Kreislauf statt. Höhere Intelligenz, lebhaftere Phantasie, innigeres Gefühl verändern die Arbeitsverhältnisse und bestimmen die Richtung der Arbeit. Freie Bewegungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens erregen Hoffnung, verleihen Kühnheit und Energie, auch auf dem Gebiete der materiellen Kultur fortzuarbeiten. Und anderseits ist die materielle Arbeit nicht immer blofs das Mittel, um ein Produkt zu erzeugen; sie kann eine Schule des Willens, eine Form der Übung der Kräfte werden. Wenn die Verhältnisse der materiellen Arbeit einen Fortschritt erweisen, mufs dieser darin bestehen, dafs die Arbeit, selbst wenn sie kein Spiel ist, doch mit unmittelbarer Befriedigung wegen des Gebrauchs der Kräfte verbunden ist. Der Mensch ist nicht nur ein Nervenwesen, sondern auch ein Muskelwesen; er hat ebensowohl ein Bedürfnis, die

---

[1]) Principles of political Economy I, 3. 3—4.

körperlichen Kräfte zu gebrauchen, als ein Bedürfnis, die geistigen Kräfte zu gebrauchen, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist mehr als ein blofses Mittel, ebenso wie dies mit der Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses der Fall ist. Könnte die materielle Arbeit stets mit solcher unmittelbaren Befriedigung verbunden sein, so würde der Gegensatz zwischen materieller und ideeller Kultur an einem wesentlichen Punkte verschwinden.

Schliefslich gibt es nur eine einzige Wertschätzung. Sowohl die materielle Kultur als die ideelle erhält ihren Wert, weil sie die Bedingung und die Form des Fortschritts möglichst vieler Menschen zur gröfsten Wohlfahrt ist. Alles, was direkt oder indirekt in dieser Richtung wirkt, ist in ethischer Beziehung produktiv. Die Gesundheit der Kulturentwickelung beruht auf dem rechten Verhältnisse zwischen der materiellen und der ideellen Kultur, zwischen der Arbeit an der Sicherung der materiellen Grundlage des Lebens und der Arbeit an der Entwickelung des Denkens, des Gefühls und der Phantasie. Der ethische Mafsstab des Reichtums und der Kultur ist die Mufse, d. h. die Zeit, die sich zur ideellen Kulturarbeit anwenden läfst und wirklich angewandt wird. (Vgl. XXVI, 14.)

2. Wir sind jedoch noch nicht weiter gekommen, als dafs die allermeiste Arbeit darauf ausgeht, die Mittel zum Leben zu beschaffen. Die grofse Arbeit, die hieran verwendet wird, ist für die Persönlichkeit des Arbeiters nur in äufserst geringem Mafse befriedigend und entwickelnd. Und die Mufse, die wir haben, und die gar zu wenige von uns haben, verstehen wir noch nicht auf rechte Weise zu benutzen.

Auf den untersten Stufen der Existenz geht alle Thätigkeit auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung aus. Die Zeit, welche hiernach übrig bleibt, ist Ruhezeit, die dazu benutzt wird, Kräfte zu erneuter Arbeit für die Erhaltung zu sammeln. Es bezeichnet einen bedeutungsvollen Wendepunkt, wenn die Ruhezeit zu einer nicht notwendigen Thätigkeit benutzt werden kann. Dann kann das Leben einen natürlichen Rhythmus nicht nur der physischen Arbeit und der physischen Ruhe, sondern auch der physischen Arbeit und der geistigen Arbeit erhalten. Hierauf beruht die kulturgeschichtliche Bedeutung der griechischen Feste und des jüdischen Sabbats. Besonders letzterer ist von

grofser Bedeutung, da derselbe dem Rhythmus eine den meisten Menschen angemessene Länge bestimmt zu haben scheint[1]). Nicht immer wird die Ruhezeit aber auf die beste Weise benutzt. Wie die Länge der Mufse einen Mafsstab des Nationalreichtums abgibt, so gibt die Benutzung dieser Mufse einen Mafsstab der Nationalbildung ab. Aristoteles sagt von den Spartanern, ihr Staat sei im Rückschritt begriffen, weil sie ihre Mufse nicht auf rechte Weise zu gebrauchen wüfsten; sie hätten sich Macht und Reichtum verschafft, wegen Mangel an Geistesbildnng könnten sie diese Mittel aber zu nichts gebrauchen[2]). Von vielen Menschen aus den sogenannten höheren Klassen gilt dies noch heute. Gerade in diesen Klassen ergibt man sich oft sinnlichen Genüssen der niedrigsten Art, weil es an Trieb zu edleren Genüssen fehlt. Man darf sich dann nicht darüber wundern, dafs dies in so hohem Grade in der Klasse der physischen Arbeiter der Fall ist, da die starke Anspannung während der Arbeitszeit oft keine Energie für die Ruhezeit übrig bleiben läfst. Im ganzen genommen scheint ein Vergleich der Vergnügungen älterer Zeiten mit denen neuerer Zeiten indes zu dem Resultat zu führen, dafs die Roheit jetzt geringer ist als in früheren Zeiten[3]).

3. Aus zwei in engem Zusammenhang stehenden Gründen erhält die ideelle Kultur höheren Wert als die materielle.— Erstere steht in innigerer Verbindung mit der Persönlichkeit des Menschen. Es gibt hier keinen solchen Unterschied zwischen der Arbeit, den Arbeitsmitteln und den Arbeitsprodukten, wie bei der materiellen Kultur. Wir arbeiten hier mit unserem eignen Geiste, und was wir erzeugen, läfst sich nicht von unserem eignen Geiste trennen, sondern gehört demselben auf immer. Dagegen entstand die soziale Frage ja, weil die Arbeitskraft nicht immer mit den

---

[1]) Während der französischen Revolution versuchte man es, den siebentägigen Rhythmus durch einen zehntägigen (die Woche durch die Dekade) ablösen zu lassen, weil man denselben als rationeller betrachtete. Dies scheiterte indes aus verschiedenen, nicht blofs religiösen Gründen. Die Frauen der Vorstadt St. Marcel erklärten, ein Arbeiter könne keine neun Tage nacheinander arbeiten, ohne zu ruhen. — Ad. Schmidt: Pariser Zustände während der Revolutionszeit von 1789—1800. III, S. 247.

[2]) Polit. II, 9.

[3]) L. Felix: Der Einflufs der Sitten und Gebräuche auf die Entwickelung des Eigentums S. 197.

Arbeitsmitteln verbunden war oder über das Produkt verfügte. — Und obgleich die Arbeit hier mehr an die Persönlichkeit selbst geknüpft ist, so arbeitet das Individuum doch nicht für sich allein, sondern für die ganze Gattung. Gelingt es ihm, neue Gedanken, neue Bilder und neue Formen des Gefühlslebens zu erzeugen, so hat es hierdurch das geistige Kapital der Gattung vermehrt und wird selbst nicht ärmer, weil alle dasselbe mit ihm teilen. Eine materielle Partikel kann zu einer gegebenen Zeit nur ein Teil eines einzigen Organismus sein; daher ist der Kampf um die materiellen Güter ein so heftiger. Ein Gedanke läfst sich aber in beliebig vielen Bewufstsein erzeugen. Hier gilt kein isoliertes Eigentumsrecht. Und nicht nur ist auf dem geistigen Gebiete die Gemeinschaftlichkeit leichter möglich als auf dem materiellen, sondern auch das Bedürfnis derselben ist gröfser. Ohne Wechselwirkung und gemeinschaftliches Streben entwickelt das höhere geistige Leben sich nicht. Nicht allein die fertigen Gedanken, Phantasien und Gefühle führen eine Wechselwirkung der Individuen herbei, dies gilt vielleicht noch mehr den im Werden begriffenen. Die neuen Gedanken und Gefühle lassen sich nur dann entwickeln, wenn verschiedene Bewufstsein einander beeinflussen. —

Jedoch hat die ideelle Kultur auch ihre Schattenseiten. Sie entwickelt sich oft auf einseitige und ungesunde Weise; egoistische Leidenschaften tummeln sich oft auf ihrem Bereiche, und die Arbeit in ihren Diensten ist oft mit grofsen Leiden verbunden. — Wir betrachten jeden dieser drei Punkte für sich.

Wenn das Denken, die Phantasie und das Gefühl sich nicht mit dem Willen und der Muskelkraft Hand in Hand entwickeln, erhält die ideelle Bildung leicht den Charakter eines gemächlichen Geniefsens, eines Spielens mit Gedanken und Bildern, eines Schwelgens in Phantasie und Gefühlen, der Sentimentalität und der Reflexionssucht. Es gibt eine Art geistiger Feinschmeckerei, welche Gedanken und Gefühle nur nach ihrem augenblicklicklichen Geschmack, nicht nach ihrem wirklichen Nährwerte schätzt. Die Folge wird dann leicht eine krankhafte oder blasierte Stimmung, eine dem wirklichen Leben abgekehrte Geistesrichtung. Solche Mifsstände sind der verkrüppelten und verkümmerten Gestalt zu vergleichen, welche das physische Leben unter einem

unverhältnismäfsigen Drucke materieller Arbeit annimmt. Auch die ideelle Kultur hat ihre Sklaven, denen sie das Gepräge der Einseitigkeit aufdrückt.

Die ideelle Kultur entwickelt sich ebenso wie die materielle unter einem Kampfe, und der Kampf setzt auch hier die Leidenschaften in Bewegung. Ehrgeiz, Herrschsucht und Eifersucht finden hier fruchtbaren Boden. Das Sekten- und Parteiwesen blüht, und die Gegensätze erhalten hier oft eine Tiefe, die sie im Kampfe um die materiellen Güter nicht erreichen. Es handelt sich hier ja um etwas, das weit inniger an die Persönlichkeit selbst geknüpft ist, als materielle Güter dies sein können; das Urteil über die Gedanken, Phantasien und Gefühle eines Menschen ist in ganz anderem Sinne ein Urteil über ihn selbst, als das Urteil über seine materielle Arbeit. Die ideelle Kultur entwickelt überdies in weit höherem Grade als die materielle Kultur die Verschiedenheit der menschlichen Charaktere. Die Erzeugung materieller Güter macht nur auf elementare Kräfte Anspruch, die im grofsen und ganzen bei allen Menschen gleichartig sind; bei der freien Entfaltung des geistigen Lebens treten aber Unterschiede und Nüancen hervor, die vorher unmerkbar waren. Die Verschiedenheiten der Individualitäten steigen bei steigender ideeller Kultur. Somit steigen aber auch die Möglichkeiten eines Streites und einer Disharmonie. Es gibt nur *eine Wahrheit*; es mufs also ein heftiger Streit zwischen denjenigen entbrennen, welche trotz ihrer Verschiedenheiten jeder für sich glauben, dieselbe zu besitzen. Wenn es denn doch nur der Wahrheit selbst gölte. Aber die Ehre, die Wahrheit zu finden und zu besitzen, spielt oft eine gröfsere Rolle, als die Wahrheit selbst, und die kann nur ein einziger erhalten. — Gibt es in der ideellen Kultur vieles, was sie zu einer mächtigen, verbindenden Kraft macht, so enthält sie auch die Möglichkeit, dafs gerade hier grofse Gegensätze entstehen können.

Endlich folgt aus dem innigen Verhältnisse zwischen der geistigen Arbeit und der Persönlichkeit des Arbeiters die Möglichkeit einer Art des Leidens, die nur der geistige Arbeiter kennt. Die innere Arbeit gelingt nicht zu allen Zeiten. Es kann ein innerer Widerstand zu besiegen sein. Viele düstre Stunden und Zeiten werden hierdurch hervorgerufen; es läfst sich bei der Hemmung des geistigen Lebens in uns eine Angst fühlen, die an das organische Angstgefühl

bei der Hemmung des Atemholens oder des Blutumlaufs gemahnt. Der Gedanke will nicht klar werden, und das Gefühl scheint versiegt zu sein. Das Glück der guten Zeiten wird mit der Angst und dem Zweifel der trüben Zeiten teuer erkauft. Hat das Gemüt erfahren, was es heifst, von einem grofsen ideellen Interesse erfüllt zu sein, so fühlt es seine Erschlaffung und seine Unvermögenheit während der bösen Zeiten weit mehr, als wenn es solche Interessen gar nicht gekannt hätte. Hierzu kommen äufserer Widerstand, Mifsverständnis, Spott und Kälte, welche das geistige Werk so oft antrifft, nicht zum wenigsten, wenn es eigentümlich und originell ist. — Dieses Leiden ist nicht nur dem Los der grofsen Genies beschieden, sondern kann auch denen zu teil werden, die sich auf eigentümliche und selbständige Weise aneignen, was jene erzeugt haben. Auch diese können sowohl den äufseren als den inneren Widerstand antreffen.

---

a. DIE INTELLEKTUELLE KULTUR.

XXVIII.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN ERKENNTNIS.

1. Die Annahme, dafs alles in der Welt einer rhythmischen Bewegung unterworfen sei, und dafs, wenn es einen Fortschritt gebe, dieser jedenfalls nicht in gerader Linie gehe, wird vielleicht nirgends deutlicher erhärtet als durch die Urteile über die Bedeutung der intellektuellen Entwickelung. — Den Griechen stand das Denken oder die Vernunft als das Adelszeichen des Menschen da. Nur wer das Gute und Schöne kannte, war wahrer Mensch. Den griechischen Philosophen waren Denken und Erkennen die höchsten aller Thätigkeiten. Im christlichen Mittelalter kam es dagegen darauf an, die Vernunft in Fesseln zu legen. Der natürliche Verstand war ein Heide, der sich der Autorität des Glaubens beugen sollte. Als man später mit dem Autoritätsprinzipe gebrochen hatte, erwartete man von der Entwickelung der Wissenschaft und Aufklärung eine vollständige Veränderung, eine Vervollkommnung des menschlichen Lebens. Schon bei Bacon und Descartes läfst sich diese grofse Erwartung spüren; bei vielen der Autoren des 18. Jahrhunderts wurde dieselbe zur Leidenschaft, zum fanatischen Glauben. Die revolutionäre Grausamkeit findet ihre Erklärung zum Teil dadurch, dafs man sich nur einen bösen Willen als die einzige Ursache denken konnte, weshalb nicht alle sich dem neuen Evangelium beugten: die Vollkommenheit liege ja so nahe, wenn man nur die Augen öffnen möchte. Und doch äufsert sich schon während der

eigentlichen Revolutionsperiode eine ganz entgegengesetzte Strömung, teils die Nachwirkung des von Rousseau geführten Kampfes für das Recht des Gefühls dem Verstande gegenüber, teils die Furcht, es könnte sich eine neue Aristokratie bilden, wenn die Wissenschaft begünstigt würde. Die Reaktion der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wollte die Wissenschaft zwar nicht abschaffen, wie die revolutionären Fanatiker es wollten; sie verlangte aber, und dies war noch bedenklicher, dafs die Wissenschaft „kehrt machen", d. h. ihre eignen Prinzipien verleugnen sollte, und aufserdem betrachtete sie die Aufklärung als eine gefährliche Sache. — Bei den Denkern der jüngsten Zeit findet man Versuche, das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den anderen Seiten des Seelenlebens unbefangener und allseitiger zu untersuchen. Aus der Selbstbiographie Stuart Mills läfst sich ersehen, wie grofse Anstrengung es einem edlen und tüchtigen Geiste kostete, sich von der einseitig intellektualistischen Anschauung zu befreien, in welcher er erzogen war.

Diese Schwingungen in der Wertschätzung der ethischen Bedeutung der intellektuellen Kultur werden sich verstehen lassen, wenn man teils auf das psychologische Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den übrigen Seiten des Seelenlebens, teils auf die historischen, über die Wirkung der intellektuellen Kultur vorliegenden Erfahrungen Rücksicht nimmt.

2. Die Psychologie lehrt uns, dafs die Erkenntnis sich schneller entwickelt als das Gefühl und der Wille. Unsere Beobachtungen und Vorstellungen können im Bewufstsein entstehen und sich entfalten, ohne dafs entsprechende Gefühle und Triebe sich sogleich in ihrer ganzen Stärke regten. Wir können mit unseren Gedanken und Phantasien weit mehr umspannen, als wir je mit lebhaftem Gefühl umfassen oder durch die Arbeit des Willens verwirklichen können. Dies kommt teils daher, dafs wir zu jeder Zeit nur über eine bestimmte Summe von Energie verfügen, und wenn intellektuelle Thätigkeit auf einen grofsen Teil dieser Summe Anspruch macht, bleibt für die anderen psychischen Thätigkeiten um so weniger übrig; — teils daher, dafs das Gefühl und der Wille mehr konservativer Natur sind als die Erkenntnis und bei der einmal eingeschlagenen Richtung länger beharren. Es kostet Zeit, bis die Resultate der Erkenntnis

sich in Fleisch und Blut festgesetzt haben und ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Seiten des Seelenlebens hergestellt wird.

Es tritt deshalb oft als vorläufige Folge intellektueller Entwickelung ein Zustand der Disharmonie und des Zwiespalts im Bewufstsein ein. Der erweiterte Rahmen, den der Gedanke hergestellt hat, kann nicht vom Gefühl und Willen ausgefüllt werden. Und die instinktive Sicherheit, mit welcher das Leben geführt wurde, solange der Horizont noch begrenzt war, gibt dem Zweifel und der Unruhe Raum. — Wo diese Disharmonie nicht vorhanden ist, sieht man anderseits oft eine Schwächung und Abstumpfung des Gefühlslebens eintreten. Es stellt sich eine gewisse Mattigkeit ein; das Leben verliert an Wärme, was es an Klarheit gewinnt.

Der revolutionäre Fanatismus wie auch der reaktionäre kann sich in sofern auf die Psychologie berufen. Der Baum der Erkenntnis ist nicht ohne weiteres der Baum des Lebens. Darum ist es aber ja nicht gesagt, dafs man ihn sogleich umhauen oder beschneiden müsse.

3. Diese psychologischen Resultate werden in soweit durch die Geschichte bestätigt, als sich keine sichere und allgemeine positive ethische Wirkung der steigenden Aufklärung nachweisen läfst. Diese macht sich mehr durch die erregte Unruhe als durch ihren erziehenden Einflufs merkbar. Geisteskrankheiten und Selbstmorde sind besonders in denjenigen Ländern häufig, in welchen das Unterrichtswesen verhältnismäfsig hoch steht, und jedenfalls läfst sich in solchen Ländern keine Abnahme der Verbrechen konstatieren. Wollte man sich nun auch [1]) darauf beschränken, zu sagen.

---

[1]) Vgl. Rümelin: Über den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung (Reden und Aufsätze. Neue Folge.) S. — Mondière im „Dictionnaire des sciences anthropologiques“. Art. Instruktion. — Buckle geht in seiner Zivilisationsgeschichte Englands (I, 4) einen Schritt weiter, indem er bestreitet, dafs überhaupt eine moralische Entwickelung (wohl aber eine intellektuelle) stattfinde. Und Öttingen geht noch einen Schritt weiter, indem er (Moralstatistik. 3. Aufl. S. 601 f. 762 f.) der „Halbbildung“ die Schuld an der Zunahme der Verbrechen zuschreibt. Der dänische Statistiker M. Rubin hat (in der Zeitschrift „Tilskueren“ 1884) gezeigt, auf wie unsicherer Grundlage Öttingen diesen Begriff der „Halbbildung“ konstruiert hat.

es lasse sich statistisch kein Kausalzusammenhang der intellektuellen und der moralischen Entwickelung nachweisen, so müfste dies doch schon Erstaunen und Täuschung erregen, wenn man auf die grofse Arbeit Rücksicht nimmt, die an den Unterricht und die Aufklärung angewandt wird. Und wollte man sagen, nur die bisherige Unvollkommenheit der Aufklärung und des Unterrichts sei die Ursache der Übelstände und der geringen ethischen Wirkungen, so erhebt sich eine Bedenklichkeit anderer Art. Wenn nur diejenigen Kenntnisse, welche auf selbständige Weise gewonnen und angeeignet werden, in ethischer Beziehung gute Wirkungen haben können, scheint es gefährlich zu sein, anderen als solchen, die die inneren und äufseren Bedingungen haben, um das Ziel vollständig zu erreichen, Unterricht zu erteilen. Und wie viele würden dann ausgeschlossen sein! Und welcher Gegensatz würde dann zwischen den Wissenden und den Unwissenden entstehen! Die Gesellschaft würde auf eine Weise gespalten, die nicht weniger bedenklich wäre, als die Spaltung des Wesens des einzelnen Individuums durch eine Erkenntnis, die in seinem Naturell keine Wurzel gefafst hätte. Es wird nur ein schlechter Trost sein, dafs die Geschichte uns unter verschiedenen Formen fortwährend einen solchen Gegensatz der Wissenden und der Unwissenden zeigt. Die Wilden haben ihre Zauberdoktoren und Regenmacher; die alten Arier hatten ihre Sänger, die vor dem Kampfe die Götter zu den Opfern heranlocken konnten; die Inder und Ägypter hatten ihre Priesterkaste, die Chinesen haben ihre Mandarine. Überall findet sich eine Kenntnis, die hochgeachtet wird, und die besondere Weihe und Übung erfordert, so dafs sie nur bei wenigen anzutreffen ist, die dann über alle übrigen eine geistige Herrschaft ausüben. Wird es unserem wissenschaftlichen Wissen, je spezieller und tiefergehend dieses wird, nicht immer so ergehen? Die Wissenschaft, so scheint es, ist aristokratisch und mufs es sein.

Es könnte den Anschein haben, als wäre in dieser Beziehung seit dem Mittelalter ein Rückschritt geschehen. Damals gab es allerdings auch einen Stand der Gelehrten; die Grundsätze der Glaubenslehre waren aber dem Einfältigsten und dem gelehrtesten Scholastiker gemeinsam. Jedes Dorf konnte ein Athen genannt werden: die höchsten Wahrheiten liefsen sich hier verkünden und verstehen. Ist

etwas Dementsprechendes jetzt möglich? — Die Wissenschaft hat sich dergestalt spezialisiert, dafs der einzelne Forscher nur ein ganz kleines Gebiet auf selbständige Weise beherrschen kann. Wie kann denn von einer gemeinschaftlichen, allgemein verbreiteten intellektuellen Bildung die Rede sein? —

Die hier berührten Fragen sind die wichtigsten, welche die soziale Ethik mit Rücksicht auf die intellektuelle Entwickelung zu behandeln hat.

4. Wir sind in der neueren Zeit gewifs zu einer Überschätzung der intellektuellen Fähigkeiten geraten. Wir entwickeln dieselben, ohne uns zu vergewissern, ob die Entwickelung in Harmonie mit den anderen Seiten des Seelenlebens geschieht. Es ist die natürliche Rolle der Erkenntnis, den Inhalt und die Richtung des Gefühls und des Willens zu bestimmen. Nur die aus der Wirklichkeit selbst entsprungene Kenntnis kann uns aber mit Bezug auf die Wirklichkeit leiten. Die Klagen über blofse Aufklärung des Verstandes und deren Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit sollten daher auch darauf ausgehen, dafs dieselbe sowohl ihrem Ursprung als ihrer Anwendung nach dem wirklichen Leben zu fern stehe. Dies war auch in vielen Beziehungen mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts der Fall. Dieselbe war auf einen kleinen Kreis beschränkt; die grofse Menge sollte von diesem kleinen Kreise ihr Licht entlehnen, und von einem selbständigen Erwerben konnte daher keine Rede sein. Und auch der kleine Kreis wirklich aufgeklärter und selbstdenkender Männer stand dem wirklichen Leben zu fern. Der Absolutismus schlofs sie von aller Teilnahme an den Angelegenheiten des Volkes aus. Hierdurch mufste die gesamte Litteratur ein einseitiges, teilweise phantastisches Gepräge erhalten. Das Volk wurde der herrschenden Zentralisation wegen unselbständig und ermangelte sowohl des Bedürfnisses der Aufklärung als der Fähigkeit, diese zu benutzen. Die Aufklärung des französischen Volkes soll im 16. Jahrhundert sogar gröfser gewesen sein als im 17. und 18.[1]).

---

[1]) Vgl. Tocqueville: L'ancien Régime et la Révolution. 7e éd. S. 207 f. Adolf Schmidt: Pariser Zustände. III, S. 335—337. — Rousseau hob hervor, wie nachteilig es ist, wenn das Erkenntnisleben dem praktischen Leben zu fern steht: „Tant que la puissance

Die Wissenschaft wächst stets wieder von neuem aus dem Leben empor. Künstliche Mittel vermögen sie weder zu hindern, wenn sich das Bedürfnis nach derselben regt, noch sie in ihrer Blüte zu erhalten, wenn dieses Bedürfnis fehlt. Die Naturwissenschaft wächst aus den Forderungen des praktischen Lebens hervor, aus dem Bedürfnisse, die äufsere Natur zu beherrschen; die Philosophie entsteht (wie in neueren Zeiten vorzüglich die Geschichte der Philosophie in England dies zeigt) aus Fragen, welche das Leben selbst uns aufzustellen zwingt; die Geschichte entsteht aus dem Bedürfnisse, das Leben des Volkes und der Gattung in der Erinnerung zu bewahren. Die Kenntnis, die wirkungslos verbleibt, ist die fertige, von aufsen her mitgeteilte Kenntnis. Wo man ein Samenkorn zum Keimen bringen kann, wird es nicht immer gelingen, einen ganzen Baum Wurzel fassen zu lassen.

Es ist das Ideal der pädagogischen Kunst, das Bedürfnis der Kenntnis zu erregen, ehe die Kenntnis mitgeteilt wird, und nur in solchem Umfange Kenntnisse mitzuteilen, in welchem das Bedürfnis derselben gefühlt wird. Je mehr es gelingt, dieses Ideal zu verwirklichen, um so mehr wird die oben geschilderte Disharmonie verschwinden. Es ist kein Grund zum Umkehren vorhanden; es gilt nur, den intellektuellen Entwickelungsprozefs unter möglichst guten Bedingungen fortzusetzen. Dieser Entwickelungsprozefs ist kein Kunstprodukt, sondern aus dem eignen Bedürfnisse des Lebens hervorgegangen. —

Demjenigen Streben nach Aufklärung, das den Menschen nur nach der Entwickelung seines Verstandes beurteilt, und dessen ganze Psychologie sich darauf beschränkt, zwischen der Finsternis und der Klarheit zu unterscheiden, hat Rousseau den Todesstofs versetzt[1]). Wie grofse Bedeutung wir auch der Wissenschaft und den Kenntnissen beilegen, hat das Wesen des Menschen doch andere Seiten, auf die wir bei dem Urteil über ein Individuum vor allen Dingen

sera seule d'un côté, les lumières et la sagesse seules d'un autre, les savans penseront rarement de grandes choses, les princes en feront rarement de belles, et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux.“ (Discours sur les sciences et les arts.)

[1]) Vgl. mein Buch: Rousseau og hans Filosofi, namentlich S. 55—73 (Bruch mit den Encyklopädisten und mit Voltaire). (In der deutschen Übersetzung S. 54—84.)

Rücksicht nehmen. Im Vergleich mit dem sich im Gefühl und Willen entfaltenden Leben ist die Erkenntnis nur ein Vorhof, in welchem wir uns bewegen können, ohne das eigentliche Heiligtum zu betreten. Hier ist der Raum, wo trotz alles Unterschieds der intellektuellen Bildung fortwährend eine Verwandtschaft des einfältigsten Menschen mit dem gröfsten Denker stattfinden kann. Kein Geringerer als Kant hat gesagt: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weifs. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dafs diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ [1]) Kant hatte in seinen ersten Schriften Trost über die Not und den Kampf der Welt in dem Gedanken gesucht, dafs die Aufklärung denn doch bei einer kleinen, erlesenen Schar Fortschritte machte. Das Studium der Schriften Rousseaus brachte in seinen Anschauungen eine ganze Revolution hervor und liefs ihn das eigentlich Menschliche in etwas tiefer Liegendem als dem Verstande suchen. —

Wenn die Wissenschaft aus dem Leben hervorwächst und stets ihren Zusammenhang mit dem Leben bewahrt. und wenn ferner das Zentrum des geistigen Lebens nicht im intellektuellen Gebiete, sondern im Gefühl und Willen liegt, wird die Gefahr der Disharmonie im einzelnen Menschen und der Spaltung in der Gattung, welche die intellektuelle Entwickelung so leicht herbeizuführen scheint, vermindert. Und diese Gefahr läfst sich vermeiden, ohne dafs die freie Bewegung der Wissenschaft auf revolutionäre oder reaktionäre Weise gehemmt würde.

5. Es kann jedoch nicht anders sein, als dafs ein Gegensatz zwischen verschiedenen Stufen der intellektuellen Entwickelung zurückbleibt, wenn nicht zwischen Wissenden und Unwissenden, so doch zwischen den mehr und den

---

[1] Fragmente. Werke, herausgeg. von Rosenkrantz. XI, S. 240.

weniger Wissenden. Dies folgt aus der Teilung der Arbeit. Soll die Wissenschaft auf genügende Weise getrieben werden, so mufs es Menschen geben, die derselben ihr ganzes Leben widmen. Es wird sich im Volke ein gelehrter Kreis oder Stand bilden. Hier gilt es dann zweierlei, wenn die Entwickelung eine gesunde sein soll. Erstens darf sich keine Gelehrtenkaste bilden, die nur einigen, nicht aber allen Klassen der Gesellschaft die Aufnahme gestattet. Der elementare Unterricht und der höhere Unterricht müssen so geordnet werden, dafs der Übergang von den untersten zu den höchsten Stufen ein sanfter wird[1]), und dafs die Schwierigkeiten, alle diese Stufen durchzumachen, demjenigen nicht unüberwindlich werden, in dem sich ernstliche Triebe und Fähigkeiten regen. Und ferner mufs der Stand der Gelehrten die Forschung nicht nur als Befriedigung des eignen Triebes betrachten, sondern als einen sozialen Beruf, der im Namen der ganzen Gesellschaft ausgeübt wird. Der einzelne Forscher ist auf seinen Späherposten gestellt, um alles, was er von dort aus erblicken kann, zu beobachten. Wenn er von dieser Gesinnung beseelt ist, bewahrt er die Einheit mit der Gattung, wenn er sich auf seinem einsamen Posten auch isoliert fühlt, und wenn er auch lange verkannt und mifsverstanden wird, weil die anderen nicht gewahren können, was er sieht. Sein Glaube an die Wahrheit ist zugleich ein Glaube an die Bedeutung der Wahrheit für die Gattung.

Die fortschreitende Spezialisierung der Wissenschaft macht es freilich immer schwerer, sogar den Pflegern der Wissenschaft, sich einen selbständigen Überblick über deren Ergebnisse zu verschaffen. Die intellektuelle Kultur setzt aber auch nicht voraus, dafs alle alles wissen. Es kann

---

[1]) Ein solcher sanfter Übergang war zu finden, als die Theologie das Hauptfach der Universität, wie der Katechismus das Hauptfach der Volksschule war. Jetzt ist die Theologie in den Gymnasien auf ein Minimum und an der Universität auf eine Spezialität reduziert, aber noch gibt der Katechismus der Volksschule ihr Gepräge. Martensen behauptet, es müsse so sein: „Die Religion ist es, die die Volksschule zur Volksschule macht“ (Soziale Ethik. S. 355), eine Äufserung, die selbst von seinem eignen Standpunkte aus auffallend ist. Es wird hier ein Dualismus statuiert, der von sehr bedenklichen Folgen sein kann, wenn nicht beizeiten Abhilfe geschafft wird. Und dann wird es wohl schwerlich die Wissenschaft sein, die „kehrt machen“ mufs.

eine selbständige intellektuelle Bildung in grofsen Kreisen existieren, wenn nur das eigentliche Denkvermögen entwickelt ist. Trotz der Verschiedenheiten der Wissenschaften arbeiten diese doch alle mit einer und derselben Denkkraft, und die Welt, in welche sie, jede von ihrer Seite, einzudringen suchen, ist eine und dieselbe. Wer daher auf vernünftige Weise in ein einzelnes Gebiet eingeführt ist, dem wird es leicht fallen, die auf anderen Gebieten sich einstellenden Aufgaben und Schwierigkeiten zu verstehen. Es gibt überdies gewisse Hauptgedanken, die überall wieder erscheinen, wo die menschliche Erkenntnis arbeitet, und diese Gedanken hervorzuziehen und zu entwickeln ist Sache der Philosophie. Ein solcher Gedanke ist die Idee von der Existenz als einem gesetzmäfsigen Zusammenhange. Die verschiedenen Wissenschaften suchen jede ihr Stück oder ihre Seite einer einzigen grofsen Kausalreihe zu durchdringen. An die Idee des Kausalzusammenhangs schliefst sich die Idee der Entwickelung, die sich in ihren Hauptzügen auf den verschiedenen Erfahrungsgebieten wiederfinden läfst. An einem kleinen Teile der Welt können wir daher die ganze Welt studieren und ein Verständnis derselben gewinnen. Es bildet sich in unserem Bewufstsein ein allgemeines Weltbild, dessen Lücken auszufüllen die einzelnen Wissenschaften ununterbrochen beschäftigt sind. Auch wer sich nicht der wissenschaftlichen Forschung widmen kann, wird sich doch eine Vorstellung von den Hauptgesetzen der Existenz, deren Glied er ist, bilden und Anleitung erhalten können, eine universellere Betrachtungsweise an sich selbst und sein Leben anzulegen, als möglich war, solange er glaubte, alles drehe sich um ihn und um den engen Horizont seiner Interessen. Wenn man seinen Platz in der Welt erkennt, wird man auch an Selbsterkenntnis gewinnen. Ferner wird man in seinem Glauben an die Einheit des Menschengeschlechts bestärkt werden, wenn man einen Einblick in die grofse gemeinschaftliche Arbeit, die Weltauffassung des Menschengeschlechts auszubilden, erhält, eine Arbeit, welche Generation auf Generation die edelsten Kräfte, das andauerndste und aufopferndste Streben in Anspruch nimmt. Der Einzelne arbeitet hier nicht für sich allein; sein eignes Forschen würde ihn nicht weit führen. Er kann aber einen Stein zu dem grofsen Bau hinzufügen, zu der gemeinschaft-

lichen Weltanschauung des Menschengeschlechts, die sich im Laufe der Zeiten langsam entwickelt[1]). Und von seinem Arbeitsplatze kann er vielleicht einen so grofsen Teil des Baues übersehen, dafs er sich eine Ahnung davon bilden kann, wie derselbe aussehen würde, wenn er ganz fertig wäre.

6. Wegen der Notwendigkeit des Zusammenwirkens für das Weltbild der Gattung ist die Wissenschaft Veranlassung zur Stiftung von Gesellschaften. Es werden sich nicht nur die gleichzeitigen Forscher vereinen, sondern es entsteht auch ein lebhafter Gedanke an das, was wir der Vergangenheit schuldig sind. Nirgends läfst sich eine fortschreitende Entwickelung so deutlich nachweisen, als auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntnis. Nirgends ist es leichter, zu zeigen, wie eine Generation auf den Schultern der anderen steht und deswegen einen weiteren Blick erhält als letztere. — Da die Wissenschaft aber in fortwährender Entwickelung begriffen ist, kann das Zusammenarbeiten nicht immer ganz friedlich ablaufen. Schulen und Parteien stehen sich gegenüber und bekämpfen sich. Hier wird dann nicht eine grofse Gesellschaft gebildet, sondern mehrere kleinere, die miteinander in Streit stehen. Ein solcher Streit kann indes den Fortschritt fördern, wenn er mehr ist als persönliches Gezänk. Er entsteht dann teils daraus, dafs die Sache selbst mehrere verschiedene Seiten darbietet, teils daraus, dafs die Forscher sich mit verschiedenen Voraussetzungen einstellen. In beiden Beziehungen wird die Bildung von Parteien fruchtbringend wirken können. Wenn man sich mit anderen vereint, um alles zu erschöpfen, was sich über die Sache von der Seite, von der man selbst sie erblickt, oder von den Voraussetzungen, von denen man ausgeht, ausfindig machen läfst, so wird es mit gröfserer Gründlichkeit und gröfserem Eifer geschehen. Sogar der Affekt, den der Gegensatz der Parteien erzeugt, kann den Blick schärfen. Auf diese Weise können auch rein persönliche Streitigkeiten fruchtbringend werden. Das gemeinsame Werk

---

[1]) Vgl. Geschichte der neueren Philosophie. I. S. 84—88; 110 u. f.; 194 u. f.; 461 u. f. — II. S. 498 u. f.; 572 u. f. (Verschiedene Stadien der Entwickelung der modernen Weltauffassung.)

wird nicht nur durch die uninteressierte Hingebung der Individuen, sondern auch durch die Zwistigkeiten ihrer Egoismen gefördert werden. Sie arbeiten rastlos, um recht zu behalten, um ihre Ehre zu wahren, und können oft einen Zweck hierdurch fördern, der weit umfassender ist, als derjenige, welchen sie in der Hitze des Kampfes vor Augen hatten.

XXIX.

DIE FREIHEIT UND SELBSTÄNDIGKEIT DER INTELLEKTUELLEN KULTUR.

1. Freiheit ist die wichtigste Bedingung intellektueller Kultur. Die Wissenschaft kennt keine von aufsen her abgesteckten Grenzen, kennt nichts, was zu hoch oder zu niedrig wäre, um ihrer Behandlung unterworfen zu werden. Sie steckt sich selbst ihre Grenzen ab, indem sie nach der Natur und Wirkungsart der Erkenntnis selbst entscheidet, welche Fragen sie zu untersuchen vermag, und welche zu entscheiden sie nicht im stande ist. Und auch mit Bezug auf letztere, der Wissenschaft unlösbare Fragen nimmt diese sich doch das Recht, die gegebenen Antworten zu untersuchen, — dem Ursprung dieser Antworten nachzuforschen und die Ursache aufzusuchen, weshalb dieselben Anschlufs gefunden haben. Wo die Erkenntnistheorie endet, da fassen die historische Kritik und die Psychologie an.

Die Freiheit ist hier, wie überall (siehe VIII, 6; XXIII, 2), sowohl Zweck als Mittel. Der ungehinderte Gebrauch der Denkkraft verschafft unmittelbare Befriedigung, so dafs ein unnötiger Eingriff hier ein Vergehen wider das Wohlfahrtsprinzip selbst ist. Die Freiheit ist aber auch Mittel. Nur das freie Forschen kann die Sache von allen Seiten betrachten, die verschiedenen Möglichkeiten entdecken und deren Konsequenzen ziehen. Wir treffen hier indes die sonderbare Erscheinung an, dafs sogar diejenigen, welche vor jeder Begründung ethischer Regeln durch die Rücksicht auf den Nutzen Abscheu tragen, an diesem Punkte oft an denselben appellieren. „Das freie Forschen," sagt man

dann, „bringt alles zum Wanken, auch solche Meinungen, die den Menschen unentbehrlich sind. Die Wahrheit ist nicht schädlich, aber der Zweifel und die Untersuchung wirken schädlich, wenn man nicht auf festem Boden steht. Es kann dem Einzelnen erlaubt sein, zu zweifeln und zu forschen, wenn er dies vor seinem Gewissen verantworten kann; er behalte aber seinen Zweifel bei sich selbst und ziehe keinen anderen auf seinen wankenden Boden hinüber!“ — Die Berechtigung, die ein solcher Gedankengang unter gewissen Verhältnissen haben **kann**, erkannten wir schon in einem anderen Zusammenhange an (XII, 4—6, vgl. ebenfalls VII, 4 und XXI, 5). Aber hier, wo von der Bedeutung der intellektuellen Kultur für das Leben der Gattung in seiner Totalität die Rede ist, mufs die Rücksicht auf die andauernden Wohlfahrtsbedingungen der Gattung höher gestellt werden als die Rücksicht auf die Empfindlichkeit der Einzelnen. Es wird verderblich sein, auf den augenblicklich verursachten Schmerz Rücksicht zu nehmen[1]) und hierüber die Folgen zu vergessen, welche die Vorenthaltung der Wahrheit — und auch der Zweifel ist eine Wahrheit, wenn er ein begründeter Zweifel ist — für grofse Kreise und für lange Zeiten haben kann. Pädagogische Rücksichten zu nehmen, ist besondere Sache des Einzelnen in seiner Beziehung zu anderen Einzelnen; in der Gesellschaft müssen dieselben oft ganz zurücktreten. — Diejenigen, welche von einem sozialen Standpunkt aus das freie Forschen bedenklich finden, meinen überdies gewöhnlich, sie selbst seien im Besitz der Wahrheit, und anstatt mit diesen darüber zu verhandeln, ob es berechtigt sei, den Zweifel **auszusprechen**, wäre es deshalb besser am Orte, die Berechtigung des Zweifels selbst mit ihnen zu verhandeln. Sie decken sich hinter den Folgen des ausgesprochenen Zweifels, wollen aber doch eigentlich dem Zweifel selbst zu

---

[1]) **Stuart Mill** hat es mit Recht als der jüngsten Zeit charakteristisch hervorgehoben, dafs man mehr von dem Nutzen der Meinungen als von deren Wahrheit rede. „In der Gegenwart,“ sagt er (**Über die Freiheit**), „sind die Leute nicht so sehr von der Wahrheit ihrer Meinungen überzeugt als davon, dafs sie nicht wissen, was sie ohne dieselben thun sollten.“ Mill, der eifrige Utilitarianer, findet dies bedenklich. Die Sache ist die, dafs die Wahrheit ihm eine Lebens- und Wohlfahrtsbedingung ersten Ranges ist, und was er bekämpft, ist die kurzsichtige und beschränkte Auffassung des Nützlichen.

Leibe. Jedenfalls müssen sie eingestehen, dafs es frei und offen untersucht werden darf, ob es von Nutzen ist, den Zweifel auszusprechen. Sie können doch nicht meinen, dafs sie eine unfehlbare Erkenntnis dessen, was nützlich oder nicht nützlich ist, innehätten. Und läfst sich der Nutzen oder die Schädlichkeit des Zweifels öffentlich erörtern, ohne dafs hierdurch der Zweifel selbst öffentlich ausgesprochen und bekannt gemacht würde? — Wie man sich auch winde und krümme, wird man dieser Gefahr nicht entgehen können, wenn es eine Gefahr ist.

Freies Forschen führt allerdings Gefahren mit sich. Aber nur über Irrtümer geht der Weg zur Wahrheit. „Ein lebendiger Irrtum," hat man gesagt, „ist besser als eine tote Wahrheit." Das Lebendige des Irrtums ist der Gedanke, der sich von dem verkehrten Wege wegarbeiten kann; in einer längst festgestellten Wahrheit, welche die Kräfte des Gemüts nicht mehr in Bewegung zu setzen vermag, sind aber keine Lebenskeime. Gedenken wir derjenigen, welche die Wahrheiten fanden, auf die wir bauen, so müssen wir auch derjenigen gedenken, welche die „lebendigen" Irrtümer entwickelten und hierdurch auf dem Wege zur Wahrheit, war dieser Weg auch ein Umweg, Zwischenstationen erbauten. — Eine lebendige Wahrheit ist natürlich das Allerbeste.

2. Die intellektuelle Kultur wirkt gesellschaftsbildend nicht nur dadurch, dafs sie die forschenden Individuen zur gemeinschaftlichen Untersuchung und zum Austausch der Gedanken zusammenführt, sondern auch dadurch, dafs sie zur Errichtung von Lehranstalten führt. Die Geschichte zeigt uns hier einige der schönsten Beispiele freier Gesellschaftsbildung. Im griechischen Altertum bildeten sich die philosophischen Schulen dadurch, dafs Jünglinge sich um einen Denker, der ihr Interesse erregt hatte, aneinander schlossen. Im Mittelalter entstanden Schulen in den Klöstern, in denen junge Männer gemeinschaftlich studierten. Die Universitäten entstanden im Mittelalter durch freie Vereinigung lehrbegieriger Männer; das Wort „Universität" bedeutet bekanntlich ja gerade eine Genossenschaft oder Korporation von Lehrern und Studierenden. Erst später erhielten die Kirche und der Staat Einflufs auf diese wissenschaftlichen Anstalten, die damals um so gröfsere Bedeutung hatten, da sie die einzigen Mittel waren, höhere

Bildung zu erreichen; Bücher und andere wissenschaftliche Mittel fehlten fast gänzlich. In der jüngsten Zeit sind die dänischen Volkshochschulen auf ähnliche Weise entstanden.

Wenn eine solche freie Vereinigung stattfindet, hat der Staat die Pflicht, derselben keine Hindernisse entgegenzustellen, sondern sie nach Kräften zu begünstigen. Der Staat hat, wie vorher (XXII) erwähnt, das Recht und die Pflicht, von jedem seiner künftigen Bürger ein Minimum von Kenntnissen zu verlangen. Es gehört aber auch zu den Aufgaben des Staates, seine Mittel und seine Organisation zum Besten des Fortschritts der höheren intellektuellen Kultur zu benutzen, ganz davon abgesehen, dafs er von seinen angehenden Beamten eine gewisse wissenschaftliche Bildung verlangen mufs. Die freie Vereinigung erhält leicht einen etwas aristokratischen Charakter. Es gibt viele, die aus Not an ihre Scholle gebannt sind und nicht ohne Hilfe an der Aneignung und Fortsetzung der intellektuellen Kultur mitarbeiten können. Und es würde nicht gut sein, dafs nur die reichen und wohlhabenden Klassen die intellektuelle Kultur trügen. Der Staat hat hier, ebenso wie auf dem Gebiete der materiellen Kultur (XXVI, 14), eine verteilende Thätigkeit auszuüben. Er soll suchen, nicht nur die Bildung eines Kapitals von Kenntnissen als eines der ganzen Gesellschaft gemeinsamen Gutes zu begünstigen, sondern auch die möglichst gute Verteilung dieser Kenntnisse zu fördern. Und hier geht es nicht, wie es so leicht bei der Verteilung der materiellen Güter geschieht, dafs dem einen nicht gegeben werden kann, ohne dem anderen zu nehmen.

Es wird jedoch stets die Gefahr nahe liegen, dafs der Staat sich die Wissenschaft dienstbar macht, statt der Wissenschaft dienstbar zu sein. Der Staat wird ja durch die jezeitigen Inhaber der Staatsgewalt vertreten, deren Parteiinteressen oder persönliche Interessen sie bewegen können, gewisse Richtungen oder Personen ohne Rücksichtnahme auf das wirkliche Bedürfnis der intellektuellen Kultur zu begünstigen oder zu hemmen. Man hat die Sache sogar so auffassen wollen, dafs die Bestrebungen für die intellektuelle Kultur stets anderen Rücksichten unterzuordnen seien. Man hat gesagt, die eigentlichen menschlichen Gesellschaften seien die Familie, die Kirche und der Staat. Die Schule (die Gesellschaft für Förderung und Aneignung der Wissen-

schaft) müsse diesen dienen, nicht umgekehrt. Die Familie, die Kirche und der Staat im Verein hätten zu bestimmen, wie die Schule sein sollte[1]).

Man spricht hier der Schule, der auf die Pflege der Wissenschaft gegründeten Gesellschaft, jede Initiative ab. Aber in welchen Widerspruch verwickelt man sich doch hierdurch! Denn was wollen der Staat, die Kirche und die Familie mittels der Schule erreichen? Das mufs doch wohl die Wahrheit sein. Sie schreiben aber vorher selbst vor, wie die Wahrheit beschaffen sein soll. Sie müssen also meinen, dafs sie schon vorher im Besitze der Wahrheitsregel seien, so dafs die Schule dieselbe nur im einzelnen anzuwenden brauche. Hierdurch entstehen aber nur autoritative Meinungen, keine wissenschaftlichen Wahrheiten. Und aufserdem wird es übersehen, dafs die Wissenschaft unter anderem auch den Ursprung, das Wesen und die Bedeutung der Familie, der Kirche und des Staates studiert. Welche Bedeutung hat die Wissenschaft, wenn sie nicht schliefslich, auf vielen Umwegen vielleicht, aber doch unvermeidlich, zu Veränderungen des in der Familie, der Kirche und dem Staate geführten Lebens bewegt? Eine intellektuelle Kultur, welche der Möglichkeit beraubt ist, aufs Leben zurückzuwirken, ist, wie wir gesehen haben (XXVIII, 4), ungesund und nutzlos. Man wird daher gezwungen, der intellektuellen Kultur als selbständig mitbethätigter Ursache der Entwickelung des menschlichen Lebens einen Platz einzuräumen. Können Familie, Kirche und Staat die selbständige Wissenschaft nicht gebrauchen, so ist dies ihre Sache; so gewifs aber die Wahrheit eine unentbehrliche Lebensbedingung ist, so gewifs befinden sie sich dann auf einem verderblichen Wege; — es ist aber widersinnig, sich einzubilden, man unterstütze die Wissenschaft, wenn man derselben keine vollständige Freiheit gibt! Spezialitäten und Kuriositäten

---

[1]) „Die Schule ist keine selbständige Anstalt neben dem Hause, neben dem Staate, neben der Kirche, sondern eine von ihnen abhängige Gehilfin. Das ist die wesentliche Stellung der Schule, welche Natur und Religion ihr angewiesen hat, und darin zeigt sich die bodenlose Unwahrheit der modernen Bestrebungen, welche die Schule unabhängig von Haus und Kirche stellen wollen. Haus, Staat und Kirche müssen Schulen haben, die ihrem Geiste und ihren Anforderungen entsprechen. Sie dürfen daran ohne grofse Ungerechtigkeit nicht gehindert werden." Bischof Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. Mainz 1862. S. 209. — Nicht bei katholischen Schriftstellern allein findet man einen solchen Gedankengang.

können gedeihen, — Bastarde, von phantastischer Mystik und unklarem Denken erzeugt, können sich tummeln, — veraltete Lehren können sich ohne wissenschaftliche Freiheit halten [1]; die grofsen und kühnen Gedanken aber, die unsere Erkenntnis und somit auch wieder das Leben weiterführen, wird man vergeblich suchen, und ohne diese wird auch das heimlichste Leben in der Familie, der Kirche und dem Staate doch nur ein kümmerliches Ding.

Zur Freiheit und Selbständigkeit der Wissenschaft gehört nicht nur, dafs es ihr gestattet wird, sich auf ihren eignen Gebieten frei zu entwickeln, ohne von äufseren Autoritäten gehemmt zu werden, sondern auch, dafs ihr nicht verwehrt wird, den Einflufs auf die allgemeine Lebens- und Weltanschauung zu üben, den sie ihrer Natur gemäfs üben mufs. Das wissenschaftliche Weltbild bestimmt notwendigerweise unsere Lebensanschauung und unseren Glauben. Denn erst in der wirklichen Welt sollen unsere Überzeugungen die Probe aushalten, ihre Kraft darlegen, und diese wirkliche Welt vermögen wir nun einmal nicht anders als mit Hilfe der Wissenschaft kennen zu lernen. Ein Glaube, der die Wahrheit scheut, ist nur ein Traum. Die Schwierigkeit liegt darin, dafs die durch die Resultate der wissenschaft-

[1]) Zufolge einer 1857 von Württemberg mit dem Papste abgeschlossenen Übereinkunft wurde die katholisch-theologische Fakultät zu Tübingen der Leitung und Aufsicht des Bischofs unterstellt. Der Bischof sollte die Professoren bevollmächtigen, theologische Vorlesungen zu halten, und konnte ihnen diese Ermächtigung wieder entziehen. Er sollte ihre Hefte und Vorlesungsbücher untersuchen! Der akademische Senat in Tübingen setzte ein Komitee ein, um zu untersuchen, ob die theologische Fakultät unter diesen Umständen noch als Glied der Universität betrachtet werden könnte. Dieses Komitee kam zu dem Resultat, dafs die Professoren der katholischen Theologie ferner nicht als Repräsentanten der freien Wissenschaft anzusehen seien und deshalb nicht zu Mitgliedern des akademischen Senats gewählt werden könnten. Der Bischof Ketteler (Freiheit, Autorität und Kirche. S. 24) nimmt grofses Ärgernis hieran; es ist indes nicht leicht zu ersehen, wie bei fortwährender Zensur eines Bischofs von einer freien Wissenschaft die Rede sein kann! — Es ist übrigens kein grofser Unterschied, ob man sich einem lebenden Bischof oder einem toten Buch unterordnen soll. Wo dem Denken keine unbedingte Freiheit gestattet ist, da kann keine Wissenschaft existieren. So könnte keine Rechtswissenschaft blühen, wenn juristische Universitätslehrer die Richtigkeit ihrer eignen Deduktionen verwürfen, sobald ein Gericht zu einem anderen Ergebnisse gelangt wäre. Auf diese Weise kommt man zum Autoritätsglauben, nicht aber zur Wissenschaft.

lichen Forschung in unserer Lebensanschauung erzeugten Änderungen gewöhnlich langsam und unmerklich vorgehen, und dafs sich nicht immer mit Sicherheit entscheiden läfst, welche definitiven Konsequenzen ein wissenschaftliches Resultat herbeiführt. Hier werden grofse Ansprüche an die Wahrheitsliebe und die Ehrlichkeit gestellt. Das Sokratische: „Erkenne dich selbst!“ findet hier Anwendung als eine Aufforderung zur intellektuellen Selbstprüfung, um entscheiden zu können, wo der Schwerpunkt der Lebensanschauungen liegt, und in welchem Mafse die überlieferten religiösen Vorstellungen durch die angeeigneten Erkenntnisresultate abgeändert worden sind. Hier liegt die Möglichkeit grofser Selbsttäuschung und vieler Illusionen. Was hier allein zu helfen vermag, ist eine wirklich intellektuelle Kultur, eine eingeübte wissenschaftliche Denkart, die mit richtigem Takt im stande ist, die wesentlichen Gesichtspunkte festzuhalten, Hypothesen von entschiedenen Wahrheiten zu sondern, zu wagen, wo gewagt sein mufs, und mit dem Urteile zurückzuhalten, wo man nichts wissen kann. Die intellektuelle Kultur ist eine Kunst, die bei weitem nicht bei allen Männern der Wissenschaft zu finden ist. Man kann sich in eine Spezialität hineinbohren und hier mit Geschicklichkeit arbeiten und dennoch aller Fähigkeit und alles Taktes entblöfst sein, wenn man anderen Verhältnissen gegenübersteht. Entweder wirft man sich dann, wenn man seine Klause verläfst, dem ersten besten Glauben in die Arme, oder man übertreibt die auf dem speziellen Gebiete gewonnenen Resultate, indem man alles auf dieselben bezieht, oder man endet in einem mehr oder weniger blasierten Zweifel. Man verteidigt die Allmacht der Wissenschaft, oder man erklärt, sie könne uns, von wenigen speziellen Gebieten abgesehen, nichts über die Existenz lehren. Und vielleicht wird zwischen beiden Behauptungen geschwankt, so dafs man eine Weile redet, als ob alle Rätsel gelöst wären, um darauf, wenn dies bis zum Übermafs getrieben ist, die Wissenschaft plötzlich bankrott zu erklären. Bei solchen Schwankungen vermag allein die wahre intellektuelle Kultur[1]) — die in der Vereinigung kritischen Denkens mit persönlicher Kunst besteht —, die Kontinuität der

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Filosofi som Kunst. (Nyt Tidsskrift. 1893.) (Deutsche Übers. in der Zeitschrift „Ethische Kultur“. 1894.)

geistigen Entwickelung zu erhalten. Sie bedingt die Fähigkeit, die Resultate des Denkens auf rechte Weise in das persönliche und das soziale Leben zu leiten.

3. Die Geschichte zeigt, dafs Übergriffe der Familie, der Kirche oder des Staates der Schule gegenüber ihr Ziel nicht erreichen. Dieselben beruhen teils auf einer Überschätzung der Wirkungen der intellektuellen Kultur, teils auf einem Verkennen des Umstandes, dafs direkte Beeinflussungen oft sogar ein dem beabsichtigten Resultate durchaus entgegengesetztes bewirken. — Die Aufklärung des Verstandes bestimmt nicht sogleich die gesamte Richtung des Lebens. Interessen, Gefühle und Triebe werden nicht sogleich durch die eingeprägten Kenntnisse und Vorstellungen verändert. Die „Gefahr“ ist also nicht so grofs und so drohend, wie man meint. — Und anderseits kann das Einschärfen einer gewissen Reihe von Vorstellungen gerade das Bedürfnis erregen, Vorstellungsreihen zu folgen, die in ganz entgegengesetzter Richtung gehen. Eine derartige Kontrastwirkung hat oft zur Folge, dafs eine Generation eine Richtung einschlägt, die der von der vorhergehenden Generation befolgten entgegengesetzt ist. Fähigkeiten und Triebe, die in den Vorstellungen, womit das Bewufstsein während der Erziehung angefüllt wurde, keine Nahrung fanden, drängen sich später um so stärker und gewaltiger auf.

In Frankreich haben die wechselnden Regierungen des letzten Jahrhunderts es alle versucht, die Schule zu ihren Zwecken zu benutzen, ohne dafs ihre Dauer hierdurch gröfser geworden wäre[1]). Das einzige, was man erreicht, ist, dafs man sich wider das Bedürfnis der intellektuellen Kultur vergeht. Es ist eine Grundbedingung aller höheren Bildung, dafs sie um ihrer selbst willen gesucht werden mufs. —

Wie notwendig es auch ist, dafs der Staat die Wissenschaft unterstützt, so ist es doch nicht heilsam, dafs alle wissenschaftlichen Forscher eines Volkes im Dienste des Staates wirken. Ebenso wie auf dem Gebiete der materiellen Kultur (vergl. XXVI, 14) ist es auch hier notwendig, dafs der Staat an privaten Bestrebungen Konkurrenten hat. Wenn das wissenschaftliche Forschen ein gesundes und erspriefsliches ist, wächst es aus dem Leben empor und ist

---

[1]) Adolf Schmidt: Pariser Zustände. III, S. 391.

nicht nur durch die Handreichung, die der Staat gewähren kann, hervorgerufen.

Der Staat wird jedoch gewöhnlich gröfsere Unparteilichkeit zeigen können, als private und kirchliche Institutionen. Gerade weil der Staat das gesamte Volk umfafst, wird sein Blick auf die universellen Gesichtspunkte, was die Bildung betrifft, gerichtet sein, und die Vorurteile, die einzelne Kreise und Sekten wider die Wissenschaft aufstellen, werden nicht so leicht die Herrschaft erlangen. Die Privatschule ist vom „Publikum“, die Staatsschule vom Volke abhängig.

Wenn die Staatsschule in wahrhaft wissenschaftlichem Geiste organisiert und geleitet wird, so wird sie vereinenden und verbindenden Einflufs ausüben. Die Jugend aller Stände und Klassen wird sich hier zusammenfinden und Brüderschaft schliefsen können. Es ist hierbei die Voraussetzung, dafs in der Schule keine spezielle politische oder religiöse Richtung vorwaltend wird. An dem Punkte, wo die politischen und religiösen Verschiedenheiten anfangen, wird die Erziehung Sache des Heims. Die Schule kann nur diejenige Erziehung mitteilen, welche durch die wissenschaftliche Kultur bewirkt wird. Es kann schwierig sein, zwischen dem gemeinsamen Gedankenleben, das seine feste Grundlage in der Wissenschaft findet, und den politisch-religiösen, wesentlich durch Gefühle und Überlieferungen bestimmten Anschauungen die Grenzen zu ziehen. Aber nur bei ernstlichem Bestreben, solche Grenzen festzustellen, kann die intellektuelle Kultur ihre Stellung als selbständiges Element der Entwickelung der Menschheit behaupten.

---

b. DIE ÄSTHETISCHE KULTUR.

XXX.

DIE KUNST UND DAS LEBEN.

1. Wir verstehen ein Ding, wenn wir es an seinem Platze in der Reihe der Dinge, von anderen Dingen getragen und selbst wieder andere Dinge tragend, erblicken. Die Wissenschaft verweilt bei dem Einzelnen und Individuellen nur, um die für dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt gültigen Gesetze zu finden. Verhalten wir uns dagegen ästhetisch zu den Dingen, so erblicken wir jedes für sich als ein eigentümliches und abgeschlossenes Ganzes, erfreuen wir uns an dem Bilde, nur weil es uns etwas Eigentümliches und Charakteristisches gibt. Wenn wir selbst keine eigentümlichen und charakteristischen Bilder gestalten können, so verhilft die Kunst uns dazu.

Sowohl das intellektuelle Gefühl als das ästhetische ist mit den sympathischen Gefühlen verwandt, indem unsere Lust oder Unlust in demselben nicht durch unser physisches Selbsterhaltungsbedürfnis, sondern durch die Hingebung an etwas, das über uns selbst hinaus liegt, bestimmt wird. Das ästhetische Gefühl trägt aber mehr das Gepräge der Sympathie als das intellektuelle Gefühl. Letzteres wird mehr durch das Verhältnis der Dinge untereinander als durch das einzelne Ding selbst in seinem eigentümlichen Wesen bestimmt. Das ästhetische Gefühl wird dadurch bestimmt, dafs wir suchen, uns mit den Dingen eins zu machen, deren Leben zu leben, das Leben selbst in unserer Phantasie wieder zu leben. Es gibt ein ästhetisches Wohlgefallen

schon an dem freien Gebrauch der Glieder, am Spiele, in welchem wir Beschäftigungen nachahmen, die sonst in ernstlichen und praktischen Absichten unternommen werden. Alle Kunst kann aber ein Spiel genannt werden, insofern sie uns das Leben oder Teile des Lebens in einem Bilde, in einer ideellen Wiederholung vorführt und uns auffordert, durch dasselbe bewegt zu werden, als ob es wirkliches Leben wäre.

2. Ethische Bedeutung erhält die Entwickelung des ästhetischen Gefühls schon dadurch, dafs es daran gewöhnt, die Dinge ohne egoistischen Hintergedanken zu betrachten, uns selbst über dem Wert der Erscheinung zu vergessen. Es wirkt im wirklich Schönen eine Gewalt, die sich Anerkennung, ja sogar Liebe und Bewunderung erzwingt. Sowohl in dem, der schöne Werke zu erzeugen vermag, als in dem, der die Werke der Kunst oder der Natur ästhetisch betrachtet, regt sich ein uninteressierter (d. h. nicht-egoistischer) Trieb, während zugleich das Anschauungsvermögen, die Aufmerksamkeit und das Produktionsvermögen in kräftige und harmonische Thätigkeit gesetzt werden. Und das hierdurch erregte Gefühl wird sich nicht auf die Momente des Betrachtens oder des Produzierens beschränken, sondern sich auf die Lebensanschauung und den Lebenswandel erstrecken und hier harmonisierenden und idealisierenden Einflufs üben. Wo das rein moralische Urteil und die rein moralische Zucht in vielen der zartesten und individuellsten Verhältnisse ein gar zu plumpes Werkzeug sein würden, kann der ästhetische oder künstlerische Faktor über Schwierigkeiten hinwegführen und Katastrophen vorbeugen. Die ästhetische Erziehung des Menschen, die von Schiller befürwortet wurde[1], ist indes mehr als blofses Mittel für das moralische Leben; sie führt zum freien und allseitigen Gebrauch der Kräfte, statt der Geteiltheit, welche die streitigen Elemente der Menschennatur herbeiführen, und statt der Einseitigkeit, welche die Teilung der Arbeit rücksichtlich des einzelnen arbeitenden Menschen bewirkt. — Mit dem uninteressierten Charakter der ästhetischen Güter steht es in Verbindung, dafs sie gemeinschaftliche Güter sind, dafs sie sich unter viele teilen lassen, ohne dafs ihr Wert verringert würde. Die durch sie ermöglichte Gemeinschaftlichkeit hat grofse ethisch-soziale Bedeutung.

[1] Vgl. Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 142—148.

Namentlich ist es aber von Bedeutung, dafs ästhetische Lust durch den Gebrauch solcher Kräfte bedingt wird, die auch von dem wirklichen Leben in Anspruch genommen werden. Hierauf beruht der Ernst des ästhetischen Spieles. Ästhetischer Genufs ist mehr als blofs passive Unterhaltung. Derselbe wird nur dann erreicht, wenn wir uns von einem wirklichen Lebensbild gefesselt fühlen. Die ethische Wirkung ist hier nicht von der vollkommenen ästhetischen Wirkung verschieden. Aristoteles hat die Tragödie als die Nachahmung einer bedeutenden Handlung definiert[1] — eine Nachahmung, die unsere Furcht und unser Mitleid errege und dadurch diese Gefühle läutere. Was er von der Tragödie sagte, können wir auf alle Kunst ausdehnen. Im Spiel oder durch das Bild werden dieselben Gefühle erregt wie durch die dargestellten wirklichen Verhältnisse, so zwar, dafs das Peinliche und das Egoistische verschwinden. Die wirklichen Erlebnisse überraschen uns, ohne dafs wir stets deren Zusammenhang zu finden vermöchten; die Zufälligkeit scheint zu walten. Sie bieten überdies mehrere verschiedene Seiten dar und erregen deshalb auch mehrere verschiedene Gefühle. Unsere Stimmung während des Erlebens ist daher nicht immer „rein“, d. h. verschiedene, nicht gegenseitig zusammengehörende Gefühle machen sich geltend. In dem künstlerischen Bilde dagegen ist alles darauf abgesehen, dafs eine Totalstimmung erregt wird, die den charakteristischen Hauptzügen des Dinges oder der Begebenheit entspricht. Ohne das Bild seines konkret-individuellen Charakters zu berauben, hebt die künstlerische Behandlung uns das Wesentliche hervor. Wir werden hierdurch von dem Zusammenhangslosen befreit und erhalten einen Gesamteindruck, können uns in unserem Gefühl leichter mit dem Dargestellten eins machen. Hiermit hängt es auch zusammen, dafs die künstlerische Reproduktion uns die Dinge besser verstehen lehrt. Sie gibt uns allerdings keine wissenschaftliche Erklärung derselben; indem sie uns aber ein Ding in seiner ganzen Eigentümlichkeit zeigt, verdeutlicht sie uns dessen Recht zum Existieren. Wie das Ding sonst auch beschaffen sein möge, so ist es ein charakteristischer Teil der Welt oder ist vielmehr selbst eine kleine Welt. Und diese kleine Welt wird gleichsam der Zeit entrückt, indem sie durch ein Bild festgehalten wird; was als Zwischenglied zwischen Vergangenheit und Zukunft flüchtig vorbeieilte, lebt in der

Kunst ein ewiges Leben. Mit Hilfe der Kunst werden wir nicht nur von der Geteiltheit und Zufälligkeit, sondern auch von der Vergänglichkeit befreit. — Während durch die Tragödie die Furcht und das Mitleid „geläutert“ werden, läutert die Komödie das Machtgefühl und das Selbstgefühl. Es ist kein persönlicher Hohn, der sich in dem Lachen Ausdruck gibt, welches uns die komische Poesie verschafft, sondern ein Gefühl der Befreiung, indem wir das Endliche, Selbstwidersprechende und Schlechte in seiner ganzen Nacktheit und dennoch als etwas, das nun einmal mit zum Leben gehört, erblicken [1]).

3. Wenn davon die Rede ist, wiefern eine ästhetische Darstellung mit den Forderungen der Ethik übereinstimmt, werden viele sogleich an die Frage denken, ob stark sinnliche Bilder und Schilderungen erlaubt sind oder nicht. Nach der Weise, wie wir die ethische Bedeutung der ästhetischen Kultur hier auffafsten, liegt indes kein Grund vor, diese Frage aufzuwerfen. Es kann, was den Inhalt und die Darstellungsweise betrifft, kein Streit stattfinden zwischen dem, was die Ästhetik wirklich fordert, und dem, was die Ethik erlaubt. Alles, was wirklich ästhetischen Wert hat, mufs auch ethisch berechtigt sein. Etwas anderes ist die pädagogische Anwendung der Kunst. Nicht jedem kann man jedes Dichterwerk in die Hände geben. Dies hat aber mit dem ästhetischen Werte nichts zu schaffen [2]). Derjenige, dessen sinnliche Triebe durch eine Schilderung stark erhitzt werden, wird sich nicht ästhetisch zu derselben verhalten: sein Gefühl wird nicht geläutert, sondern gereizt. Der Jüngling, der sich nach einer Erzählung des Lukianos zu nächtlicher Zeit in dem Tempel der knidischen Aphrodite einschliefsen liefs, um die Bildsäule zu umarmen, war nicht eben durch ein ästhetisches Gefühl erregt.

---

[1]) Psychologie VI E, 9 c.

[2]) Chr. Collin, der in einer interessanten Schrift: Kunsten og Moralen (Kopenhagen 1894) viele gute Beiträge zur Beleuchtung der ethischen Bedeutung der ästhetischen Kultur gegeben und besonders verschiedene Widersprüche bei den Anhängern des sogenannten Realismus mit Erfolg blofsgelegt hat, scheint mir doch nicht selten einen direkt moralischen Mafsstab an die Litteratur anlegen zu wollen und den Unterschied der ästhetischen von der pädagogischen Wertschätzung zu übersehen.

Es folgt von selbst, dafs, wenn die Kunst ein ideelles Leben ist, der Kunstwert dem Lebenswert entsprechen mufs, und der Wert eines Kunstwerkes beruht deshalb nicht nur auf der Tüchtigkeit oder dem Genie, mit welchem der Stoff ergriffen und ausgeführt wurde, sondern auch auf dem dargestellten Leben. Die Kunst soll keine ethische Wertschätzung anstellen, soll nicht direkt moralisieren. Die echte Kunst wird aber auch nicht dadurch demoralisieren, dafs sie auf einseitige Weise die Aufmerksamkeit auf gewisse Seiten des Lebens lenkt. Kann sich der Beschauer an einem Kunstwerke versehen, so kann der Künstler sich ebenfalls am Leben versehen. Natürlich kann es gerade darüber verschiedene Ansichten geben, wie das Leben ist, und worauf die Aufmerksamkeit vorzüglich zu richten ist. Jeder bedeutende Künstler hat hier einen Kampf zu bestehen, um seinen Blick auf die Dinge zur Geltung zu bringen. — Ein grofser Teil des Widerstandes gegen den modernen ästhetischen Realismus rührt sicherlich daher, dafs viele Menschen in der Kunst nur Unterhaltung und Erholung suchen und deshalb die bittern und trüben Seiten des Daseins nicht zu sehen wünschen. Man will seine Furcht und sein Mitleid gar nicht erregt wissen. An die alten Tragödien war man gewöhnt; man hatte genügende Anleitung, um die schweren Tritte des Schicksals in denselben zu hören; in einer modernen Tragödie wie Ibsens „Gespenstern“ vermag man sie aber nicht zu hören. Der Stoff war einem hier zu nahe auf den Leib gerückt. Und doch hat der moderne Realismus in seinen vorzüglichsten Werken eigentlich anders nichts gethan, als dafs er die grofsen Gesichtspunkte tiefer in das wirkliche Leben hinabführte und uns den Ernst dort zeigte, wo man gewohnt war, nur ein alltägliches Leben mit alltäglichen Geschichten zu sehen [1]). Die Kunst wirkt hier erziehend, indem sie uns die Augen öffnet, unser Gefühl für den Ernst des Lebens stärkt und unsere Sympathie für dessen Leiden erregt. Namentlich lehrt sie uns in grofsen, anschaulichen Bildern den tiefen Zusammenhang des Menschenlebens erblicken. Ohne direktes Moralisieren kann der Dichter.

[1]) In der Vorrede zur „Germinie Lacerteux“ erklären die Gebrüder Goncourt, sie hätten versuchen wollen, ob die Tragödie definitiv ausgestorben sei. Sie wollten versuchen, „ob das Unglück der kleinen und armen Leute das Interesse, Gefühl und Mitleid ebensosehr beanspruchen werde als das Unglück der Grofsen und Reichen“.

allein dadurch, dafs er mit sicherer Hand die entscheidenden Ursachen von der Entwickelung der Charaktere oder dem Laufe des Schicksals andeutet, uns tiefere Belehrung und bessere Anleitung zum Wertschätzen der Handlungen und der Lebensordnungen geben, als sich aus irgend einer philosophischen Ethik entnehmen läfst. Was man von Goethes „Wahlverwandtschaften" gesagt hat, sie seien nicht um der Moral willen geschrieben, enthielten aber eine Moral[1]), gilt von jedem bedeutenden Dichterwerke. Und wir können hinzufügen: dies gilt um so mehr, je mehr dasselbe vom Geiste des Realismus und des Determinismus durchdrungen ist, denn um so bestimmter läfst sich der Punkt in der Reihe der Ereignisse nachweisen, an welchem die verhängnisvollen Wirkungen entspringen. Dichterwerke „idealistischer" Art besitzen gewöhnlich äufserst geringen ethischen Wert, weil sie den festen Kausalnexus des Lebens nicht anerkennen.

4. Wie viel die Kunst auch für das Leben sein kann und sein soll, darf sie doch nicht an die Stelle des Lebens treten, und das wirkliche Leben darf nicht als blofses ästhetisches Objekt behandelt werden. — Dies wird nicht so leicht mit dem ernstlichen Künstler der Fall sein, der sich nicht geniefsend, sondern arbeitend verhält, und dem die Kunst eine ernstliche Lebensaufgabe, eine soziale Aufgabe ist, indem er sich, wie der Gelehrte auf seine Weise, auf einen Posten gestellt fühlt, um das Leben zu beobachten und die anderen dieses sehen zu lehren. Er fühlt, was Michelangelo ausgesprochen hat, dafs „die echte Kunst wegen des Geistes, in welchem sie arbeitet, an und für sich edel und fromm ist; denn nichts macht die Seele so fromm und rein, als das Streben, etwas Vollendetes zu erzeugen." Und er fühlt hinlänglich den Widerstand, den die Wirklichkeit, der widerspenstige Stoff, der Arbeit seiner Phantasie entgegenstellt. Dieses Widerstands wegen geht er vielleicht zu Grunde. Weit näher liegt den vorwiegend rezeptiven Naturen und den Dilettanten die Gefahr. Diese werden das Leben leicht als ein ästhetisches Spiel behandeln. Schiller hat gesagt, der Mensch sei nur dann recht Mensch, wenn er spiele. Seine Meinung hiermit war die, dafs die Welt der Phantasie und des Spiels des Menschen eignes Werk

---

[1]) Richard Meyer: Goethe. Berlin 1895. S. 286.

sei, und dafs ein freies Herz und ein energischer Wille erforderlich seien, um sich dem Drucke der Wirklichkeit zu entziehen und diese ideelle Welt festzuhalten. Seine Worte sind aber als Motto einer ästhetischen Lebensanschauung benutzt worden, die sich zu jedem praktischen Verhältnisse scherzhaft und ironisch verhält, ohne darum stets die Kunst selbst ernstlicher zu nehmen. Die Arbeit überläfst man den Philistern; die Genies in eigner Einbildung blicken von ihrer ideellen Höhe auf die Welt als auf ein schnurriges, sie nichts angehendes Ding herab. — Die realistische Richtung der Kunst kann ebensowohl wie die Romantik dahin führen, dafs man in einer eingebildeten Welt lebt und der Wirklichkeit entfremdet wird. Der Realist bewegt sich in der Phantasie trotz dem Idealisten, und jenem kann die Gefahr vielleicht näher liegen als diesem. Der überspannte Idealist wird gewöhnlich das Bewufstsein haben, dafs er in zwei Welten, in einer Traumwelt und in der prosaischen Welt, lebt; letztere verspottet er, kann darum aber doch sehr wohl verstehen, sie zu nehmen, wie sie ist. Für den Realisten, dessen Phantasie sich durch Eindrücke der wirklichen Welt zu sättigen sucht, wird die Versuchung, alle Lebensverhältnisse auf ästhetische Weise zu behandeln, noch gröfser sein.

Diese Gefahr wird in der Geschichte zu jeder Zeit hervortreten, wo die Kunst und das ästhetische Interesse im Vordergrunde stehen. Jedenfalls wird dieselbe das Erbteil, welches die nächste Generation empfängt; diese stellt sich mit den Forderungen der Bildung, aber ohne Ursprünglichkeit und ohne lebendige Schöpferkraft ein[1]). Sogar eine grofse und bedeutende Kunst (wie die italienische des Renaissancezeitalters) kann ohne Zusammenhang mit den wirklichen, kämpfenden Mächten der Zeit und ohne Zusammenhang mit dem Leben des gesamten Volks dastehen.

5. Die Kunst soll dem Inhalt des Lebens Form und

---

[1]) So charakterisiert Hettner (Italienische Studien. Zur Geschichte der Renaissance. S. 275) die Generation, die auf Rafaels und Michelangelos Zeiten folgte. Er findet den Grund des jähen Verfalls aber in dem Wesen der italienischen Renaissance selbst. Diese hatte die Fesseln des Mittelalters gesprengt, war aber nicht im stande, auf dem Wege der ethischen Gesinnung oder des arbeitenden Denkens ein neues Menschenideal zu gestalten. Es war ein Zeitalter ohne feste sittliche Begriffe und Vorbilder, eine leichte Beute der kirchlichen Reaktion.

Klarheit verleihen, den Blick und die Sympathie erweitern, den Weg andeuten, auf welchem die Entwickelung vorgehen soll. Ein grofser Künstler ist zugleich etwas von einem Propheten. Die Kunst kann nie zur blofsen Privatsache werden. Das ganze Volk und das ganze Zeitalter müssen sich selbst in derselben kennen lernen. Jedes Volk und jedes Zeitalter mufs daher seine eigne Kunst haben und kann nicht durchaus von der Kunst anderer Völker und anderer Zeitalter leben, wie grofse Bedeutung es auch haben kann, diese kennen zu lernen. Auch wo das Allgemeinmenschliche ausgesprochen und geschildert wird, mufs dies doch unter der besonderen Form geschehen, die den Erfahrungen des einzelnen Volkes entspricht. Die Forderung einer nationalen und zeitgemäfsen Kunst läfst sich auf zwei verschiedene Weisen begründen. Der Künstler sieht und arbeitet nur dann mit seinen besten Kräften. wenn er von den Gefühlen und Vorstellungen seiner eignen Heimat und seines eignen Zeitalters beseelt ist; nur dann kann er sich das Gesehene aneignen und dasselbe reproduzieren. Und anderseits versteht jedes Volk und jedes Zeitalter nur sich selbst recht; was dieselben in ästhetischer Beziehung beeinflussen soll, mufs Fleisch von ihrem Fleische und Bein von ihrem Beine sein. — Es kann natürlich nichts nützen, dafs die Kunst national und zeitgemäfs ist, wenn sie keine wirkliche Kunst ist. Julius Lange hat treffend nachgewiesen, wie nachteilige Folgen es haben kann, wenn die nationalen Forderungen an die Kunst über die eigenen Forderungen der Kunst die Oberhand gewinnen. „Die Bedingungen einer hervorragenden und vorzüglichen Kunst,“ sagt er[1]), „beruhen mehr darauf, dafs die Nation sich auf die eigentümlichen Aufgaben der Kunst einlassen lernt, als auf dem Verlangen, die Kunst müsse sich auf die Aufgaben der Nation einlassen. Die Nation darf sich nicht in die Beziehung allein zur Kunst stellen, als wäre sie deren Herrin; hieraus zieht sie eigentlich keinen Nutzen; vor allen Dingen mufs sie sich zu deren Lehrling machen, mufs von ihr lernen, den Geist in Form, Licht und Farbe zu erblicken, mufs die unmittel-

---

[1]) Sergel og Thorvaldsen. Studier i den nordiske Klassicismes Fremstilling af Mennesket. Kopenhagen 1886. S. 77.

bare Anschauung des Menschen und der Natur lernen." Es gibt einen gemeinsamen Inhalt des Denkens und Fühlens, in welchen jedes Volk und jedes Zeitalter sich hineinleben und aus welchem es Nahrung saugen mufs. Homer, Dante, Shakespeare und Goethe lassen uns das geistige Leben der europäischen Menschheit wieder durchleben.

---

c. DIE RELIGIÖSE KULTUR.

XXXI.

DIE ETHIK UND DAS RELIGIÖSE GEFÜHL.

---

1. Die Ethik mufs, wie vorher (II, 3) bemerkt, auf möglichst wenige Voraussetzungen bauen. Sie darf in der Wissenschaft keine Sonderstellung verlangen und darf nicht versuchen, die von anderen Wissenschaften aufgestellten Prinzipien, Ergebnisse und Hypothesen zu erschüttern. Aber so, wie sich das religiöse Leben in der menschlichen Gattung entwickelt hat, ist es an Annahmen und Dogmen geknüpft gewesen, die stets zum erneuten Streit mit der Wissenschaft geführt haben. Es könnte nun scheinen, als wäre die Ethik angewiesen, sich zu der religiösen Kultur als zu einer rein historischen Erscheinung zu verhalten, als zu einer fremden Macht, mit der sie rechnen müsse, die sie kritisieren und schätzen könne, mit der sie aber ihrer Natur und ihren Voraussetzungen zufolge in keiner verwandtschaftlichen Beziehung stehe. Dies würde indes eine übereilte Folgerung sein.

Denn erstens sind die in der Geschichte aufgetretenen Religionen, jedenfalls deren höhere Formen, je zu ihrer Zeit ethische Mächte gewesen. Ethische Vorstellungen haben einen wesentlichen Teil des Inhalts der positiven Religionen gebildet. Von dieser Seite betrachtet, mufs zwischen der Ethik und der positiven Religion also eine gewisse Verwandtschaft stattfinden. — Zweitens ist es die Frage, ob auf dem Standpunkte, auf welchen die Ethik sich stellt, nicht die Möglichkeit eines Gefühls sein sollte, das — wenn

man es auch nicht religiöses Gefühl nennen wollte — wegen seiner psychologischen Natur doch mit dem religiösen Gefühle, wie dieses in den höheren positiven Religionen auftritt, verwandt wäre. Im Nächstfolgenden werde ich es versuchen, ein derartiges Gefühl zu beschreiben, während ich die Untersuchung der ethischen Bedeutung der positiven Religion bis zum nächsten Kapitel aufschiebe.

2. Unter dem Lebensgefühl wird in der Psychologie dasjenige Gefühl der Lust oder Unlust verstanden, welches dem Verlaufe des organischen Lebens in uns entspricht. Dasselbe steht also mit der Leichtigkeit und Kraft in Verbindung, mit welcher das Atmen, der Blutumlauf und die ganze Ernährungsthätigkeit in uns vorgehen[1]). Allmählich wie sich das Bewufstsein entwickelt, wird das Gefühl nicht nur durch unseren organischen Zustand, sondern auch durch einen gröfseren oder kleineren Inbegriff von Vorstellungen bestimmt. Unser Gefühl knüpft sich an vieles und manches, was aufserhalb der Grenzen unseres Organismus liegt. Bei dem intellektuellen und dem ästhetischen Gefühl ist unsere Lust und Unlust teils durch die Erkenntnisthätigkeit bestimmt, teils durch die Bilder, welche die Natur oder die Kunst unsere Phantasie gestalten läfst. Haben wir uns aber mit Hilfe des Denkens auf unsere Stellung in der Existenz besonnen, haben wir eingesehen, dafs wir mit all unserem Trachten, mit all unseren Plänen und all unseren Idealen als einzelne Glieder der grofsen, unabsehbaren Reihe von Ursachen und Wirkungen dastehen, — so entsteht ein Gefühl des Lebens, nicht nur des Lebens, das sich in unserem eignen Organismus regt, sondern auch des Lebens, das sich im gesamten Universum regt, dessen Glieder wir sind. Unser Lebensgefühl wird durch den Lauf des Lebens und der Welt, soweit wir uns eine Vorstellung von demselben bilden können, erweitert und bestimmt. Es entsteht ein kosmisches Lebensgefühl, welches ein Analogon des organischen Lebensgefühls bildet. Von dem organischen Lebensgefühl unterscheidet sich das kosmische Lebensgefühl durch seinen Gedankeninhalt, der aus allen gewonnenen Er-

---

[1]) Psychologie VI A, 3a. — Die folgende Schilderung des religiösen Gefühls in der Bedeutung eines kosmischen Lebensgefühls ist eine weitere Ausführung dessen, was in der Psychologie VI C, 8 b f. in Kürze dargestellt ist. Vgl. ebenfalls: Die Grundlage der humanen Ethik. S. 58—61.

fahrungen und allen von dem Laufe der Dinge gebildeten Vorstellungen besteht. Von dem intellektuellen und dem ästhetischen Gefühl unterscheidet sich das kosmische Lebensgefühl durch seinen persönlichen und realen Charakter. In der Denkthätigkeit und der Phantasie vergessen wir uns selbst über dem, was wir denken und anschauen; im organischen Lebensgefühl haben wir nur mit uns selbst als organischen Wesen zu thun; im kosmischen Lebensgefühl wird unsere Lust oder Unlust aber durch die Stellung unserer gesamten Persönlichkeit und unserer höchsten Lebenswerte in der Weltentwickelung bestimmt.

3. Das kosmische Lebensgefühl setzt eine Weltanschauung voraus. Indes bedarf es keines grofsen Apparats von spekulativen Hypothesen. Wenn solche Hypothesen entwickelt werden, wird es sich bei näherer Untersuchung oft sogar zeigen, dafs sie viel mehr Wirkungen als Ursachen des Gefühls sind. Dieses kann sich mit den beiden Hauptgedanken begnügen, die oben (XXVIII, 5) als die für die intellektuelle Kultur wichtigsten hervorgehoben wurden, mit dem Gedanken an das Dasein als einen gesetzmäfsigen Zusammenhang und mit dem Gedanken an das Dasein als einen grofsen Entwickelungsprozefs.

Jedes Glied des grofsen Kausalzusammenhangs wird von anderen Gliedern getragen und trägt wieder andere. Die Kraft, mit welcher dasselbe seinen Platz ausfüllt, kann es sich nicht selbst anfänglich gegeben haben; es hat dieselbe empfangen und mufs sie jeden Augenblick wieder empfangen, um sich behaupten zu können. Auch bei meinem energischsten Willensakt, wo meine persönliche Eigentümlichkeit am stärksten zu Tage tritt und mein Selbstgefühl auf dem festesten Boden zu fufsen scheint, auch da verbrauche ich ein Kapital, das ich ursprünglich nicht selbst beschafft habe. Ich bin gerade in meiner höchsten Aktivität abhängig, und zwar um so mehr, je mehr Kraft dieselbe beansprucht. Die Abhängigkeit erweist sich aber nicht nur dadurch, dafs die Energie, über welche ich verfüge, mir gegeben ist, sondern auch dadurch, dafs die Energie, über welche ich verfüge, eine b e g r e n z t e ist. Mein Schicksal ist mit dem grofsen Entwickelungsprozesse verflochten, und nur zum Teil kann mein Wille in diesen bestimmend eingreifen. Während des grofsen Wogens der Entwickelung und der Auflösung, des Entstehens und des Vergehens, welches die Natur dar-

bietet, werde ich von Hoffnung und Furcht umhergeschleudert. Wer hat recht, und auf wessen Seite ist der Sieg, — die vorwärtsstrebende, entwickelnde Tendenz der Welt oder die hemmende und auflösende Tendenz?

Das Verhältnis meines Willens zu meinem Schicksale bestimmt also mein Gefühl des Lebens. Dieses Gefühl kann ganz oder vorwiegend egoistischer Art sein. Wenn ich aber mein Schicksal nicht als das Schicksal dieses einzelnen Individuums bedenke, — wenn meine Sympathie für andere und mein ethisches Gefühl erweckt sind, nimmt das kosmische Lebensgefühl einen anderen Charakter an. Diese Gefühle, die mich bewegen, Ideale aufzustellen und für Ideale zu wirken, welche weit über meine individuelle Selbsterhaltung hinausliegen, haben sich doch bestimmten Naturgesetzen gemäfs entwickelt, und dafs eine solche Entwickelung möglich war, gibt uns ein Zeugnis, dafs im Dasein wertvolle Kräfte thätig sind. (Vgl. IV, 5.) Die Natur steht uns — gerade wenn wir an das Entstehen und die Entwickelung des Gewissens eine naturalistische Erklärung anlegen — als eine Heimat idealer Kräfte da. Was die Entwickelung sonst auch herbeigeführt haben möge, so hat sie jedenfalls auch *dieses* herbeigeführt! Es hat sich ein Lebensdrang und ein Lebenstrieb anderer Art als der blofs physische Selbsterhaltungsdrang entwickelt. Was ich in mir, in meinem Gewissen fühle, ist ebensowohl eine Weltkraft als diejenigen Kräfte, welche sich während der Wechselwirkung der materiellen Massen äufsern.

Hier entsteht nun aber wieder eine bedeutende Schwierigkeit. Wir können das Dasein nicht aus dem ethischen Gefühl erklären. Die Welt ist nicht nach denjenigen Prinzipien konstruiert, welche unser Gewissen uns als die höchsten aufstellt. Was der höchste Zweck unseres ethischen Willenslebens ist, können wir nicht als den Zweck der Weltentwickelung erklären. Nicht nur ist der Gedanke eines Weltzweckes in wissenschaftlicher Beziehung ebensowenig durchführbar wie der Gedanke einer ersten Ursache, sondern die schreienden Disharmonien der Welt, die Leiden und die Grausamkeit, die Summe von Unglück und Verbrechen, mit welchen die Entwickelung erkauft und der Fortschritt — sofern sich ein solcher nachweisen läfst — errungen werden, dies alles macht es logisch und ethisch unmöglich, ein ethisches Prinzip als die Quelle der Weltentwickelung zu

statuieren. Jeder theologische und philosophische Versuch, diese Schwierigkeit zu überwinden, hat sich als vergeblich erwiesen. Die orthodoxe Theologie hat die Frage nur ferner hinausgeschoben, und die spekulative Philosophie hat die Schwierigkeiten verflüchtigt und weggedeutelt. Die einzige Weise, die Schwierigkeiten loszuwerden, ist die, nicht an dieselben zu denken, und dieser Ausweg fällt nicht allen Individuen gleich leicht [1]). Nicht aus Hochmut, sondern gerade aus Gewissenhaftigkeit und aus klarer Einsicht in die Grenzen unserer Erkenntnis müssen wir diese Frage dahinstehen lassen. Der Philosoph erblickt keinen Grund, weshalb er zum Vorteile vermeintlicher Lösungen, die bei unbefangener Kritik unüberwindliche Widersprüche enthalten oder mit den Errungenschaften der Erfahrung und des Denkens in Streit geraten oder vielleicht sogar grofse ethische Bedenklichkeiten darbieten, die Vernunft in Fesseln legen sollte. Ein ehrlicher Zweifel ist besser als ein gedankenloser Glaube. Das Leben ist voll von grofsen Gegensätzen; diese werden aber erst zu Widersprüchen, wenn man das eine Glied des Gegensatzes herausnimmt und aus ihm das Dasein erklären will. Aus einem guten Weltprinzip läfst sich das Böse in der Welt nicht erklären; aus einem bösen Weltprinzip, wie dem von dem absoluten Pessimismus aufgestellten, läfst sich das Gute in der Welt nicht erklären.

Unser Mitgefühl mit dem Leiden der Welt und unser Drang, bei der idealen Betrachtungsweise zu beharren, brauchen aber auch nicht dadurch erschüttert zu werden, dafs wir den Schlufs des Weltdramas nicht kennen und nicht einmal wissen, ob dasselbe einen Schlufs hat. Das Gute und Wertvolle des Daseins ist eine kämpfende Macht, und mit jedem Kampfe ist Ungewifsheit und Spannung verbunden. Das kosmische Lebensgefühl wird deshalb zwischen Furcht und Hoffnung schwanken, auch bei denjenigen, bei

---

[1]) Mehrere theologische Kritiker waren so liebenswürdig, diesen Satz so auszulegen, als ob ich selbst zu denen gehörte, denen es leicht fällt, nicht an das genannte Problem zu denken. Sie haben nicht gesehen, dafs der Satz ironisch gemeint ist. Ich hatte teils diejenigen im Sinne, deren Interesse für dergleichen Fragen abgestumpft ist, so dafs sie sich durchaus nicht mit denselben beschäftigen, teils diejenigen Theologen, die sich anscheinend damit abgeben, sich aber auf so leichte Weise und mit so oberflächlichen Argumenten über die Schwierigkeiten hinweghelfen, dafs diese Beschäftigung kein Denken genannt werden kann.

welchen es im ganzen genommen ein heiteres Gepräge trägt. —

Ein Gefühl wie das eben beschriebene findet sich sicherlich. Dasselbe bezeichnet einen Standpunkt, auf welchem es mit der Religion als einer Gefühlssache ernstlich genommen wird. Es enthält kein Dogma, sondern entsteht ganz einfach durch das Verhältnis des ethischen Gefühls zur wirklichen Welt. Diejenigen, welche ein Bedürfnis danach fühlen, können versuchen, mittels Spekulationen und Symbole ein ferneres Verständnis zu erlangen: es wird hierin nichts Bedenkliches liegen, wenn nur zwei Dinge nicht erschüttert werden: die Idee des Daseins als eines gesetzmäfsigen Zusammenhangs und die Unabhängigkeit der Ethik von dogmatischen Annahmen. Über die wissenschaftliche Erkenntnis kann sich der religiöse Gedanke nur dann erheben, wenn er die Forderung des Abschlusses unserer Weltauffassung aufstellt, den die unablässig fortschreitende Erfahrung zur Unmöglichkeit macht, oder wenn er das uns von der Erfahrung gegebene Weltbild in Analogie mit den inneren Zuständen des Seelenlebens und als deren Äufserungen auslegt. Über spekulative Hypothesen hinaus vermag man auf diesen Wegen aber nicht zu kommen[1]). Und weit stärker als das theoretische Interesse für das Verständnis der Welt wird unter dem Einflusse des religiösen Gefühls das Bedürfnis sein, sich selbst zu verstehen. Je stärker das durch den Lauf und die Bedingungen des Lebens bestimmte Gefühl sich regt, und je dunkler dessen Ursprung ist, weil es durch so viele kleine und grofse Lebenserfahrungen bestimmt wird, um so mehr wird der Mensch suchen, es auf solche Weise zur Äufserung kommen zu lassen, dafs ihm sein inneres Leben verständlich und anschaulich wird, und nicht nur ihm, sondern auch anderen Menschen. Denn er wird sich nicht damit beschwichtigen können, dafs das, was sich in ihm regt, etwas ihm durchaus Eigentümliches sein sollte. Durch Zeichen und Symbole sucht er anderen Menschen kundzugeben, wie das Leben ihn gestimmt hat, um zu sehen, ob sich in ihnen nicht etwas Ähnliches regen sollte. Durch das unwillkürliche Bedürfnis, sich selbst zu verstehen und sich mit anderen in geistiger Gemeinschaft zu

---

[1]) Vgl. Geschichte der neueren Philosophie. (Im Register unter „Idee“ und „Analogie“.)

fühlen, finden die religiösen Symbole ihre ursprüngliche Entstehung. Und wegen der Unabschliefsbarkeit der Erkenntnis können sie nie mehr als Symbole werden. —

Das religiöse Gefühl stellt keine ethischen Aufgaben, die nicht auch ohne dasselbe gestellt würden. Es drückt das innigste und höchste Selbstverständnis aus, das der Mensch rücksichtlich seiner Stellung in der Welt und rücksichtlich des Schicksals, das dem widerfährt, wofür er lebt, zu erreichen vermag Es „läutert“ das Gemüt ebenso wie das ästhetische Gefühl; die Läuterung ist hier aber durchgreifender, weil das Gefühl durch die wirkliche Stellung des Menschen selbst in der wirklichen Welt bestimmt wird. Seines engen Zusammenhanges mit dem ethischen Gefühl wegen ist das kosmische Lebensgefühl von aller Sentimentalität und allem Quietismus frei. Wir besteigen einen Berggipfel, nicht um droben zu wohnen und hausen und uns dem wirklichen Leben zu entziehen, sondern um die reine und kräftige, vielleicht auch scharfe Luft einzuatmen und um den Blick zu erweitern und zu erhellen, so dafs wir uns in den engen Verhältnissen, auf welche unsere praktischen Aufgaben uns verweisen, besser zurechtfinden können. Es gibt ein Willenselement, das mit dem religiösen Gefühle eng verbunden ist, und das dasselbe verhindert, spekulative oder sentimentale Schwärmerei zu werden. Die zwischen Hoffnung und Furcht schwingende Stimmung, die durch das wechselnde Schicksal des Menschen selbst und das seiner höchsten Lebenswerte hervorgerufen wird, führt zu der eigentümlichen Konzentrierung und tiefen Selbstbesinnung, in welcher das religiöse Gefühl besteht; aus ebendieser Konzentrierung entspringt aber der Wille, auf der Seite der guten Sache auszuhalten, im Verein mit allen Mächten des Daseins zu arbeiten, die jenen Lebenswerten dienstbar sind. Der religiöse Glaube, der bald mehr den Charakter der Geduld, bald mehr den der Heiterkeit trägt, ist ein Wollen, das trotz jedes inneren und äufseren Hemmnisses und Widerstandes, trotz aller Ungewifsheit und alles Zweifels den Gedanken an das Ideal festhält. Es gibt hier ein inneres Arbeitsgebiet zentraler Art, wo nicht weniger als auf dem Gebiete des äufseren Lebens Ausdauer und Tapferkeit erwiesen werden können. Die rein ethische Seite der hier vorliegenden Aufgaben wurde indes schon oben besprochen (siehe X, 3—4).

4. Das beschriebene Gefühl regt sich nicht in allen Individuen gleich stark. Einige Naturen sind für dasselbe besonders empfänglich, wie andre Naturen für das intellektuelle oder das ästhetische Gefühl. Und seine Beschaffenheit ist so kompliziert, dafs es kein Wunder ist, wenn seine Elemente bei verschiedenen Individuen in höchst verschiedenem gegenseitigem Verhältnisse gefunden werden, so dafs es mit höchst verschiedener Klangfarbe auftritt. — Schon das Verhältnis zwischen dem kosmischen und dem organischen Lebensgefühl kann höchst verschieden sein. Oft stehen diese in entschiedenem Gegensatze zu einander. Das Temperament ist nicht unbedingt für die Weise entscheidend, wie wir die Welt fühlen. Wer melancholischen Temperaments ist und wessen organisches Lebensgefühl also vorwiegend einen düsteren und schwerfälligen Charakter trägt, der kann doch sehr wohl den Lauf der Dinge in der Natur und der Geschichte auf optimistische Weise auffassen. Das Düstere der Welt kann auf den kleinen, von ihm selbst ausgefüllten Raum beschränkt sein, und mittels einer Kontrastwirkung kann die übrige Welt ihm gerade in heiterem Licht erscheinen. Umgekehrt gibt es solche, deren glückliche organische Grundstimmung unterbrochen und gestört wird, wenn sie den Blick in die Welt werfen. — Einige werden auf das Rätselhafte und Unerforschliche des Daseins, andere auf den gesetzmäfsigen Zusammenhang des Daseins, den die Wissenschaft nach und nach darzuthun vermag, das gröfsere Gewicht legen. — Bei einigen wird diese, bei anderen jene Klasse von Erfahrungen vorzüglich für das Gefühl bestimmend werden, — bei einigen z. B. besonders das Leben der Natur, bei anderen die menschliche Geschichte. — Bei einigen (z. B. bei Spinoza) hat das kosmische Lebensgefühl wesentlich den Charakter der Resignation, bei anderen (z. B. bei Fichte) wesentlich den Charakter des Enthusiasmus und des Thätigkeitsdranges. — Einen entschiedenen Unterschied gibt es indes zwischen dem Optimismus und dem Pessimismus. Der Lauf des Lebens gibt beiden teilweise recht, und sie sind nur dann unvereinbar, wenn jeder für sich als ein spekulatives System ausgebildet wird. Bei Platon und der christlichen Theologie einerseits und anderseits bei Schopenhauer sind die beiden entgegengesetzten Formen des kosmischen Lebensgefühls zu diametral entgegengesetzten Gedankenbauten entwickelt. — Ein bedeutender Unterschied wird sich in der Originalität und der Selbständigkeit an den

Tag legen, womit die Einzelnen die Vorstellungen, in denen ihr religiöses Gefühl sich Luft schafft, zu formen und auszudrücken im stande sind. Bei einigen werden diese Vorstellungen wesentlich von den überlieferten religiösen Formen der Familie oder der Nation abhängig sein; bei anderen wird sich auf selbständige Weise ein ähnliches Gefühlsleben wiederholen wie das, aus welchem die überlieferte Form der Religion entsprungen ist, nur dafs die geänderten kulturgeschichtlichen Verhältnisse neue Nüancen oder besondere Betonung einzelner Seiten hervorbringen; bei anderen wieder wird das Gefühlsleben in Wechselwirkung mit den Lebenserfahrungen sich dergestalt entfalten, dafs sie unter ihren Umgebungen kein Verständnis anzutreffen und die üblichen Symbole nicht als Ausdrücke der Art und Weise, wie sich das Leben in ihrem Inneren regt, anzuerkennen vermögen. Menschen der letzten Art gehen dann ihre eignen einsamen Wege, wenn sie denn nicht die symbolschaffende Fähigkeit und die Tiefe der Persönlichkeit besitzen, die sie zu religiösen Mustern und Führern machen können.

Trotz dieser Verschiedenheiten gibt es hier jedoch ein gemeinschaftliches geistiges Gebiet, wo auch eine in den grofsen Zügen gemeinschaftliche Entwickelung möglich sein kann und wo der eine dem anderen nicht im Wege zu stehen braucht. Wenn das beschriebene Gefühl echt ist, wird es durch die wirkliche Welt und deren Verhältnisse bestimmt, und es ist ja doch die nämliche Welt, die allen erscheint, wenn die ursprünglichen Gefühlsdispositionen (die Temperamente) und die Erfahrungen auch verschieden sind. Wenn die Menschen sich recht damit vertraut machen, wie die Welt ist, so müssen sie auch den Umstand in Anschlag bringen, dafs dieselbe von so vielen verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden kann und betrachtet werden mufs. Die Welt kennen wir ja doch nur nach denjenigen Bildern derselben, die sich im Bewufstsein jedes Einzelnen gestalten; und in diesen Bildern sind es nicht immer dieselben Züge, die überall am deutlichsten und lebhaftesten hervortreten; auch werden sie nicht alle in derselben Beleuchtung gesehen. Die Welt wird hierdurch gerade reicher und mannigfaltiger, und die Sympathie erweitert sich, je mehr man es versteht, sich in die Art und Weise, wie andere die Welt auffassen und fühlen, hineinzuversetzen. Bei jedem innigen Zusammenleben der Menschen mufs sich in dieser

Beziehung eine Gemeinschaft oder allenfalls eine Vertraulichkeit und ein Verständnis geltend machen. Die geistige Hilfe, die das eine Individuum dem andern gewähren kann, besteht hauptsächlich darin, dafs es die Wahrheit und Klarheit dessen Lebensgefühls fördert. Hierzu ist es nicht notwendig, dafs das eine Individuum auf ganz demselben Standpunkte steht oder ganz demselben religiösen Typus angehört wie das andre; wo für Persönlichkeit und für persönliche Wahrheit Sinn ist, wird man einem anderen zu völliger Klarheit und zur vollständigen Äufserung seines Wesens verhelfen können, selbst wenn das eigne Wesen ganz andrer Art ist. Einige Individuen eignen sich speziell dazu, solche Seelsorge zu leisten, und üben sie oft, ohne es zu wissen. Niemand ist aber gänzlich hiervon ausgeschlossen. Das allgemeine Priestertum, das der Protestantismus proklamierte, aber nie vollständig zur Ausführung brachte, wird eine Wahrheit werden können, je mehr es dem Gefühlsleben gestattet wird, sich in den einzelnen Individuen frei und eigentümlich zu entwickeln, und je mehr zugleich die Sympathie und der psychologische Sinn wachsen. — Ärzten und Geistlichen liegt es zunächst ob, hier besonderen Einflufs zu üben. Erstere haben aber noch zu viele physiologische Probleme zu lösen, als dafs sie ihren psychologischen Sinn recht entwickeln könnten; sie sind gar zu geneigt, das Leben von seiner äufseren materiellen Seite zu betrachten. und letztere müssen infolge ihres Standpunktes vor allen Dingen gewifs sein, unter welche Rubrik der Dogmatik sie die auftretenden seelischen Erscheinungen einordnen sollen: es fehlt ihnen der freie menschliche Blick.

Auch wenn man das kosmische Lebensgefühl als religiöses Gefühl bezeichnen will, braucht es jedenfalls keine Kirche zu stiften und keinen Kultus zu gründen, ebensowenig wie es sich auf irgend ein Dogma zu stützen braucht. Die durch dasselbe ins Leben gerufene Gesellschaft ist die freieste aller Gesellschaften; sie äufsert sich nur durch gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Hilfe. Ihre Kirche ist die grofse Natur selbst, und ihr Kultus besteht in der Arbeit, in dem Zusammenleben mit Menschen und mit der Natur, in dem Leben für Wissenschaft und Kunst. Und es gehören jedenfalls, wie wir sehen werden, ganz besondere Bedingungen dazu, dafs sich eine gemeinschaftliche Symbolik und ein gemeinschaftlicher Kreis äufserer Formen bilden können.

XXXII.

DIE SOZIAL-ETHISCHE BEDEUTUNG DER POSITIVEN RELIGIONEN.

---

1. Es gibt aufserordentlich viele Nüancen und Formen des religiösen Lebens und des religiösen Glaubens, und kommt einst die Freiheit auf dem geistigen Gebiete ernstlich zur Herrschaft, so wird es derselben noch mehr geben als jetzt. In historischer Beziehung haben bisher die positiven Religionen die gröfste ethische und soziale Bedeutung gehabt. Zwei Dinge charakterisieren die positive Religion: der Kultus und das Dogma. Die Religion ist von Anfang an nicht Gefühl allein oder ein rein subjektives Verhalten zu den Mächten der Existenz; sie ist ein Weg, auf welchem der Mensch bestimmte praktische Zwecke zu erreichen, für sein leibliches und geistiges Heil zu sorgen glaubt. Die Kulthandlung, das älteste und dauerhafteste Element einer positiven Religion, trägt einen magischen Charakter, indem der Mensch meint, durch sie in eine übernatürliche Ordnung der Dinge eingreifen zu können, ohne selbst das Objekt des Einflusses aus einer übernatürlichen Ordnung der Dinge zu sein. In der Kulthandlung trifft der Mensch unmittelbar mit seiner Gottheit zusammen; deshalb bildet sie das zentrale Element der positiven Religion. Die Gemeinschaft des Kultus ist die ursprüngliche religiöse Gemeinschaft, und eine Gemeinschaft von grofser Bedeutung, da das Vereinende die höchsten und entscheidendsten bekannten Erfahrungen sind. Das Dogma ist eine Annahme, die auf eine übernatürliche Offenbarung baut, welche das Mysterium des Daseins enthüllt, eine authentische Er-

klärung, von der Quelle des Daseins über den Sinn des ganzen Daseins abgegeben. An ihrem Kultus und ihren Dogmen hat die positive Religion also nicht nur menschliche Gedanken über das Dasein und menschliche Gefühle bei demselben, sondern die Gedanken und die gegenwärtige Thätigkeit der Gottheit selbst. Sobald das Dogma zu einem symbolischen Begriff und die Kulthandlung zu einer schönen Sitte gemacht werden, stehen wir aufserhalb der positiven Religion. Diese steht und fällt mit der punktuellen Gegenwart der Gottheit zu bestimmter Zeit, an bestimmtem Orte und unter einer bestimmten Form. Das positiv religiöse Bewufstsein macht keinen Unterschied zwischen symbolischen Vorstellungen und objektiven Wahrheiten, die das Innerste der Existenz enthüllen, auch nicht zwischen symbolischen Gebräuchen und den Handlungen, die in das Innerste der Existenz eingreifen. Die gewaltigen symbolischen Formen, welche die positiven Religionen geschaffen haben, wurden erst gerade dadurch ermöglicht, dafs die Menschen den Unterschied zwischen Symbol und Wirklichkeit, der das Werk der Reflexion und der Analyse ist, noch nicht kannten. Ist dieses Werk gethan, so können die grofsen Bilder noch ferner ihren Wert als symbolische Äufserungen menschlicher Erfahrungen und Gefühle, die stets wiederholt werden müssen, bewahren; es ist aber die Frage, ob die symbolbildende Thätigkeit anfänglich mit einem so hohen Grade von Energie ausgelöst worden wäre, wenn sie nicht aus der festen Überzeugung, man habe mit objektiven Realitäten zu schaffen, entsprungen wäre. Der nicht durch Zweifel und Reflexion geschwächte, ungeteilte Zustand war eine Bedingung für die Erzeugung einiger der gewaltigsten Bilder und Formen, über die das Menschengeschlecht verfügt. Es ist eine wesentliche Seite des religiösen Problems, ob die grofse Produktionskraft sich bewahren läfst, wenn die Unterscheidung zwischen Symbol und Wirklichkeit in Kraft getreten ist. So viel ist aber gewifs, dafs in den Kultus und die Dogmen einige der bedeutendsten Erfahrungen des Menschengeschlechts eingewirkt sind. Fortwährend und unwillkürlich wurden Gedanken und Handlungen, die, wie man meinte, für eine andere Welt Gültigkeit und Bedeutung hätten, auf der Grundlage von Einwirkungen, Erfahrungen und Stimmungen des wirklichen Lebens ausgebildet. Nicht zum wenigsten hierauf beruht die ethische Bedeutung der positiven Religionen.

Die Entwickelungsgeschichte der positiven Religionen zeigt uns, dafs sie in einem Verhältnisse der Wechselwirkung zur praktischen Ethik (der positiven Moralität; siehe I, 2) stehen. Sie haben grofsen Einflufs auf diese geübt, und sind selbst wieder deren Einflusse unterworfen gewesen. Anhänger der positiven Religionen können von ihrem Standpunkt aus nur ersteres, nicht aber letzteres annehmen. In ihrer Religion ist ihnen die absolute Wahrheit geoffenbart; von dieser soll das Menschenleben lernen, während sie nichts vom Menschenleben zu lernen hat. Die historische Auffassung dagegen, welcher alles, was in der Geschichte auftritt, auch selbst ein Ergebnis der geschichtlichen Entwickelung ist, hält daran fest, dafs der ethische Einflufs der Religionen erst dadurch ermöglicht wird, dafs sie ethische Vorstellungen in sich aufnehmen, die sich bis zu einem gewissen Grade von religiösem Einflufs unabhängig entwickelt haben. Der Mensch mufs aus eigner Erfahrung die Eigenschaften kennen, die er der Gottheit beilegt. Die Liebe und die Gerechtigkeit müssen ihre Bedeutung im menschlichen Leben dargethan haben, ehe der Gedanke einer liebenden und gerechten Gottheit entstehen kann. Wie sollte der Mensch sonst einen Sinn mit diesen Wörtern verbinden, wenn sie von der Gottheit benutzt werden? Es findet eine Potenzierung, eine Idealisierung statt: die Eigenschaften werden der Gottheit in einem Grade und einer Fülle, die allen Verstand übersteigen, beigelegt. Das positiv religiöse Gefühl wird bestimmt durch die Vorstellung von einem oder mehreren Wesen, die weit über menschliche Natur und menschliche Verhältnisse erhaben sind, deren Vermögen weit übertrifft, was menschlicher Verstand umfassen kann, die aber doch in Analogie mit menschlichen Wesen gedacht werden. Alle einzelnen, ihnen beigelegten Eigenschaften müssen daher eine Erweiterung und Steigerung erlitten haben, es müssen jedoch Erfahrungen zu Grunde liegen, die sich erweitern und steigern lassen. Die Götterwelt wird mit denjenigen Eigenschaften ausgestattet, welche dem menschlichen Bewufstsein als die höchsten dastehen. Hierdurch wird es uns verständlich, dafs allmählich, wie die Menschen besser, oder jedenfalls, wie die Sitten sanfter werden, auch der Charakter der Götter ein besserer und sanfterer wird. An die Stelle der wilden und grausamen Kriegsgötter treten nach und nach die Götter der Liebe und Barmherzigkeit. Die Ge-

schichte der Religionen zeigt uns eine fortschreitende Humanisierung der Dogmen und des Kultus. Die Religion und die Moral sind wohl schwerlich gemeinsamen Ursprungs. Wahrscheinlich haben sie sich erst auf einer späteren Entwickelungsstufe miteinander verbunden: das religiöse Verhältnis wurde im Laufe der Zeiten moralisiert[1]). — Auf niederen Stufen läfst sich das Rachebedürfnis der Götter nur durch Blut stillen. Die wirklichen Menschenopfer verschwinden indes allmählich oder werden durch symbolische Gebräuche ersetzt, deren ursprüngliche Bedeutung die Gläubigen sich selten in ihrer Phantasie recht veranschaulichen. In der griechischen Religion läfst sich diese Entwickelung besonders deutlich nachweisen. In der jüdischen Religion spielten Sühnopfer eine grofse Rolle, aber schon der Jehova der Propheten dürstet nicht nach Blut, und die Liebe ist ihm besser als viele Opfer. Durch den Einflufs des Paulus ging dennoch die Idee von dem Sühnopfer an den zornigen Gott in das kirchliche Christentum über und wird hier noch oft in einer Form festgehalten, die durchaus an die primitiven Vorstellungen erinnert[2]). — Die Vorstellung von der Hölle und von der ewigen Verdammnis gibt uns ein anderes Beispiel. Wenn die orthodoxe Kirchenlehre diese Vorstellung auch noch jetzt festhält, so zeigt sie doch bei weitem keine so glühende Rachlust und lebhafte Phantasie wie die Christen des Altertums[3]). — Die Grundlage hat sich verändert; die

---

[1]) Chantepie de la Saussaye: Religionsgeschichte. Freiburg 1887. I, S. 35.

[2]) Eine schwedische Predigersynode (in Lund September 1864) sprach aus: „Kein Christentum ohne eine Versöhnung — und zwar eine Versöhnung in Blut!“ und verwies ausdrücklich darauf, dafs „die Religionsgeschichte von einer Versöhnung in Blut durch die blutigen Opfer spricht, die in so vielen Religionen vorkommen“.

[3]) Tertullian und Cyprianus freuten sich darauf, ihre Verfolger in den Flammen der Hölle gepeinigt zu sehen, während sie selbst gerettet zur Rechten Gottes säfsen. Bei Augustinus und Thomas Aquinas ist schon eine Milderung eingetreten, indem der Anblick der Qualen der Gepeinigten eigentlich nur ein Kontrast ist, der den Geretteten ein um so stärkeres Gefühl der ihnen widerfahrenen Gnade beibringen soll. — Heutzutage sollen eifrige Seelsorger diejenigen, deren Nächste sie als verdammt betrachten, mitunter damit trösten, dafs bei den Geretteten alle Erinnerung an diese Verdammten erloschen sein werde. so dafs die Seligkeit jener durch die Martern dieser keinen Abbruch leiden werde. Nach der Meinung vieler Menschen ist durch diese Annahme indes kein besonders grofser Fortschritt der Humanität bezeichnet.

religiösen Vorstellungen, die sich unter dem Einflusse des Gefühlslebens früherer Zeiten gebildet haben, halten sich zwar noch, es wird ihnen aber ein anderer Sinn untergelegt, oder sie werden nicht mehr in ihrer ganzen Schärfe und Deutlichkeit dem Bewufstsein vorgestellt. Die Sympathie, die Menschenliebe ist gewachsen, und deshalb hat die Phantasie in dieser Beziehung auch ihre Energie verloren.

2. Es sind nicht nur die Resultate der ethischen Entwickelung, die auf diese Weise in Dogma und Kultus umgesetzt werden. Wir verstehen die Bedeutung der positiven Religionen erst dann, wenn wir sie als Verdichtungen aller Seiten des geistigen Lebens erblicken. Der Einflufs der intellektuellen und der ästhetischen Entwickelung ist nicht minder zu spüren als der der ethisch-sozialen Entwickelung, wenn wir höhere Formen des Dogmas und des Kultus mit niederen vergleichen. — Die höheren Religionen haben mehr Vernunfterkenntnis in sich aufgenommen als die niederen. Die Vorstellung von der Gottheit wird stets bis zu einem gewissen Grade mit der wachsenden Erkenntnis des Naturzusammenhangs in Harmonie gebracht. Der Fetischanbeter und der Polytheist stofsen schneller auf die Grenze der menschlichen Vernunft als der Monotheist, dessen Gottheit der Ursprung aller Dinge, auch der Naturgesetze ist. Im Vergleich mit der niederen Religion ist die höhere rationalistisch. — Auch die ästhetischen Fähigkeiten werden von den Religionen in Anspruch genommen. Die Phantasie sucht von den Wesen, die Gegenstand des Glaubens sind, möglichst lebhafte, anschauliche und ansprechende Bilder zu gestalten. Sie strengt sich an, um das Grofse und Erhabene darzustellen.

Die positive Religion ist ursprünglich die einzige Form ideeller Kultur. Das ethische, das intellektuelle und das ästhetische Leben werden wesentlich in der Form der Religion geführt. Alle Seiten und Richtungen des geistigen Lebens werden in Dogma und Kultus verdichtet und umgestaltet. Deshalb will die positive Religion auch nicht eine einzelne Seite der Menschennatur allein befriedigen, weder das Denken, die Phantasie, das Gefühl noch den Willen, sondern sie richtet sich an alle Seiten und ist in ihrer klassischen Zeit in geistiger Beziehung alles für den Menschen. Man kennt dann keine spezielle Wissenschaft, keine spezielle Kunst, keine spezielle Ethik, und deshalb wird die Religion

selbst kein spezielles Ding neben anderen Bestrebungen. Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Religion beruht auf deren merkwürdigem verdichtendem Vermögen in ihrem Verhalten zu vielem von dem, was den Menschen als wahr, gut und schön erscheint oder erschien. Mit der gesammelten Kraft, die durch diese Verdichtung gewonnen wird, wirkt die Religion auf die Menschen. Sie nährt und erzieht dieselben mit Elementen, die sie selbst eingesaugt und umgestaltet hat. — Es ist die Aufgabe der Religionsgeschichte, die verschiedenen hier vorgegangenen Verdichtungsprozesse wie auch die zu verschiedenen Zeiten aufgenommenen Elemente nachzuweisen. Eine grofse Religion wird nicht auf einmal oder von einem einzelnen Menschen ausgebildet. Viele Generationen und verschiedenartige Persönlichkeiten leisten durch unwillkürliche Projektion ihrer Lebenserfahrungen Beiträge zum Kultus und Dogma. Das religiöse Genie gibt sich dadurch kund, dafs es eine neue Verdichtung der Elemente des geistigen Lebens einer gegebenen Zeit einleitet; und der religiöse Sinn besteht in dem Bedürfnisse nach und der Empfänglichkeit für geistige Nahrung in dieser Form.

3. Während der fortgesetzten Entwickelung der Kultur tritt auf dem geistigen Gebiete eine Arbeitsteilung ein. Zerstreuung tritt an die Stelle der Verdichtung, Analyse an die Stelle der Synthese. Jede einzelne Seite und Richtung des geistigen Lebens macht nun auf besondere Aufmerksamkeit und Energie Anspruch. Es entsteht eine spezielle Wissenschaft und eine spezielle Kunst, und die Ethik sucht ihre selbständige, von Dogma und Kultus unabhängige Grundlage. Nun entsteht der Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen theologischer Ethik und philosophischer, zwischen Kirche und Staat. Auf dieser Entwickelungsstufe wird die positive Religion an einer Schwierigkeit, an einem Selbstwiderspruche leiden müssen, der dadurch hervorgerufen wird, was auf den früheren Stufen ihre Stärke war: sie soll das gesamte geistige Leben ausdrücken und bestimmen und steht doch selbst als eine spezielle Lebensäufserung neben der Wissenschaft, der Kunst, dem ethischen Leben und der Kulturthätigkeit da.

Die ethische Bedeutung einer positiven Religion wird beruhen: teils auf der bestimmten Weise, wie sie die verschiedenen (intellektuellen, ästhetischen, ethischen) Bestand-

teile verbindet, und teils und besonders darauf, welche ethischen Vorstellungen sie in sich aufgenommen hat. Durch ihre Auflösung kann eine bedeutende ethische Kraft zu Grunde gehen. Teils gibt es Naturen, die für geistige Nahrung nur in verdichteter Form empfänglich sind, und die sich deshalb zersplittert und leer finden würden. Teils ist es nicht gesagt, dafs die einzelnen Elemente im stande sind, ebenso kräftig aufser als in der eigentümlich religiösen Verdichtung zu wirken. Der Sauerstoff kann ja als ein Bestandteil der Kohlensäure behilflich sein, Wirkungen hervorzubringen, welche hervorzubringen er in freier Form nicht im stande wäre. Ebensowenig wie die ethische Bedeutung einer positiven Religion eine Selbstfolge ist, ebensowenig ist es daher eine Selbstfolge, dafs deren Auflösung auch ein Fortschritt wäre.

Die Bestandteile des Inhalts einer positiven Religion brauchen bei deren Auflösung nicht zu verschwinden. Die menschlichen Erfahrungen, die in den religiösen Vorstellungen ihren potenzierten und idealisierten Ausdruck finden, lassen sich stets wieder von neuem machen. Deswegen bilden religiöse Motive keinen vollständigen Gegensatz zu anderen Motiven, sondern können diese in sich aufnehmen. Die Menschenliebe ist ein ethisches Motiv; der Glaube an Gott als an den, dessen Wesen die Liebe ist, ist ein religiöses Motiv; dieser Glaube setzt indessen voraus, dafs man die Liebe aus eigner Erfahrung kennt. Dieses Verhältnis zwischen religiösen und ethischen Motiven bewirkt, dafs es so schwer ist, eine Vergleichung der verschiedenen Religionen rücksichtlich ihrer ethischen Bedeutung anzustellen. Es ist nicht leicht, zu entscheiden, mit welchem Grade der Selbständigkeit das einzelne Element wirkt, und wieviel auf der Form und dem Zusammenhange beruht, in welchen die Religion dasselbe auftreten läfst.

Auch wenn die Kräfte, die in der Religion auf konzentrierte Weise wirken, sehr wohl dasselbe ausrichten könnten, wenn jede für sich wirkte, so bliebe doch der Ubelstand zurück, dafs es der ideellen Kultur an einem Gesamtausdruck gebrechen würde. Es wird sich stets ein natürlicher Drang geltend machen, einen Gesamteindruck des Lebens zu erhalten, statt immer nur mit einer einzelnen Seite desselben zu thun zu haben. Die Arbeitsteilung führt zur Geteiltheit und Disharmonie, wenn keine neuen Ver-

dichtungsprozesse vorgehen können. Es wird für die Zukunft der menschlichen Gattung von wesentlicher Bedeutung sein, ob solche Verdichtungen zu stande gebracht werden können, ohne notwendigerweise die Form des Dogmas oder der Kulthandlung anzunehmen. Hierzu wäre eine innige Wechselwirkung der Kunst und der Wissenschaft, der Theorie und der Praxis, der Erkenntnis und des Gefühls erforderlich. Die grofsen Grunderfahrungen und Grundstimmungen des Menschenlebens müfsten ihren Ausdruck in Symbolen finden, die, ohne dogmatisch statuiert zu werden, ebensosehr zum Gefühle als zum Verstande, ebensosehr zum Willen als zur Phantasie redeten. Ob diese Aufgabe zu lösen ist, wird die Zukunft zeigen. Das menschliche Bewufstsein ist jetzt noch nicht zu dieser Reife gediehen. Wir leben vorläufig in dem Zeitalter der Kritik und der Analyse, und unser ganzes geistiges Leben ist hierdurch gestempelt. Unter dem überwältigenden Eindruck der religiösen Überlieferungen wird so grofse Arbeit auf die geistige Befreiung eingesetzt, dafs nicht leicht Energie erübrigt, um eine neue Lebensanschauung positiv auszubilden. Und zugleich mufs jeder der Einzelnen diesen Befreiungskampf für sich allein führen. Der Zorn über die Weise, wie die selbständige religiöse Entwickelung unterdrückt und gehemmt wird, erhält leicht gröfseren Einflufs als das Bedürfnis, die geistige Not der Gattung zu lindern. Christoph Schrempf, dieser energische religiöse Denker, hat treffend darauf hingewiesen, dafs das Bedürfnis geistiger Selbstbehauptung bei denen, die sich von der religiösen Überlieferung lossagen, sich heutzutage leicht auf Kosten der Fähigkeit zur Hingebung und zum Mitgefühl entwickelt [1]). — Auf eine andere Folge der religiösen Emanzipation hat man mit Recht aufmerksam gemacht. Stanton Coit, einer der energischesten Verfechter der von der Religion unabhängigen Ethik, sagt (in einer Rede über „die Gefahren des Radikalismus in der Religion“): „Das blofse Wegwerfen überlieferter Lehren und das Streben nach eignen Ideen geben dem Menschen einen gewissen Antrieb zu fortwährender Veränderung. Immer mufs er etwas Neues haben... Neugebackene Freidenker sind wie Vögel, die, wenn sie aus dem Bauer entschlüpft sind, rastlos weiter-

[1]) Die Wahrheit. Halbmonatsschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens. V, Stuttgart 1896. S. 261.

fliegen, von Zweig zu Zweig, aus dem Thal auf den Berg, vom Berge zum See, ohne jemals anzuhalten, um ihrem Herzen ein trauliches Nest zu bauen, die stets weiter eilen, bis ihnen zuletzt die Flügel erlahmen und sie in einer öden Wüste zu Boden sinken." [1]) Auch diese Rastlosigkeit, die es vielen Menschen schwer macht, zu neuer Innigkeit, zu einem neuen geistigen Heim statt des aufgegebenen, traulichen Heims im Schutze der Tradition zu gelangen, ist ein Moment, das positive Neubildungen auf dem Gebiete der Lebensanschauungen verhindert.

4. Es ist noch eine sehr wichtige Seite der positiven Religionen hervorzuziehen. Diejenigen Dogmen und Kultusformen, welche der religiöse Verdichtungsprozefs bildet, sind gröfseren oder kleineren Kreisen von Menschen gemeinsam. Die positive Religion und die Kirche lassen sich nicht voneinander trennen. Der religiöse Prozefs geht nicht im isolierten Individuum vor; was der Einzelne ausspricht, ist nur, was sich mehr oder weniger in vielen regt, ein Anschlufs an das durch die Tradition Gegebene oder dessen fernere Ausführung. Auf dem Gebiete der positiven Religion fühlen selbst die produktivsten Individuen sich nicht als Geber, sondern als Empfänger. Die Individuen schliefsen sich um eine gemeinsame Tradition aneinder; und die religiösen Streitigkeiten entstehen, wenn es zur Frage kommt, in welcher Richtung die Tradition weiterzuführen sei. Eine positive religiöse Gesellschaft, eine Kirche entsteht nicht durch freie Vereinigung von Individuen, die einander aufsuchen, sondern dadurch, dafs dasselbe Wort allen erschallt. — In ihrer einfachsten Form besteht diese Gesellschaft aus einer einzelnen Familie, in deren Kreise die Geister der Verstorbenen von Generation nach Generation verehrt werden. Das Feuer des Herdes wird zu ihren Ehren unterhalten, und ihr Gebot wird als das höchste Gesetz geachtet. Schon hier findet man eine heilige Geschichte. An der Ausübung einer solchen Familienreligion nehmen nur diejenigen teil, welche zur Sippe gehören; der Familienvater, der alles leitet, steht als die höchste lebende Autorität in religiöser sowohl als in anderer Beziehung. Noch heutzutage ist diese Art des Kultus die am weitesten verbreitete auf

---

[1]) Stanton Coit: Die ethische Bewegung in der Religion. Übers. von Gizycki. Leipzig 1890. S. 93 u. f.

Erden, indem sie unter oder neben den nationalen Religionen oder als ein Glied derselben besteht. Nur im Christentum und im Mohammedanismus ist dieser Kultus ganz verschwunden[1]). Die nationale Religion entstand dadurch, dafs der ganze Staat seine gemeinschaftlichen Götter und Helden wie auch seinen gemeinschaftlichen Herd hatte. Der Staat war ursprünglich ebenso wie die Familie eine religiöse und eine politische Gesellschaft. Staat und Kirche waren nicht voneinander verschieden, ebensowenig wie religiöse, juristische und ethische Gesetze. Es war die Pflicht jedes Bürgers, am öffentlichen Kultus teilzunehmen, Fremde waren aber von demselben ausgeschlossen. Jeder Staat hatte seine Götter, wie jede Familie die ihrigen. Man kämpfte für die Götter der Väter ebenso wie für das Land der Väter. — Schon hier kann der Anfang eines Unterschieds der religiösen von der politischen Gesellschaft erscheinen, wenn sich ein besonderer Priesterstand entwickelt, dessen Aufgabe es wird, die alten Traditionen und Sitten zu bewahren. Auf entscheidende Weise tritt der Unterschied aber erst hervor, wenn die Idee einer Kirche als einer universellen religiösen Gesellschaft entsteht. Familienverschiedenheiten und nationale Schranken erhalten jetzt nur untergeordnete Bedeutung. Es soll keinen Juden oder Heiden, keinen Griechen oder Barbaren mehr geben. Eine rein geistige Gesellschaft soll gestiftet werden. Auch hier ist jedoch die religiöse Gesellschaft, die geistige Einheit, durch die gemeinsame Überlieferung einer heiligen Geschichte bedingt, aus welcher die Einzelnen das höchste Gesetz ihres Lebens und die feste Sicherstellung ihres Schicksals herholen. Mit Bezug auf die europäische Menschheit brachte das Christentum diese Idee zur Geltung. Die griechische Philosophie war allerdings, auf ihrem eignen Wege und von den historischen Erfahrungen seit dem Tode Alexanders des Grofsen belehrt, zur Vorstellung von der Gleichheit und der gemeinsamen Natur aller Menschen und von der allgemeinen Menschenliebe gelangt. Hier zeigt sich aber gerade die Bedeutung des religiösen Verdichtungsprozesses: denn nur als Element einer positiven Religion hat diese Vorstellung sich weitergehende Anerkennung verschaffen können.

Auf diese Weise hat die positive Religion in immer

---

[1]) Henry Maine: Early Law and Custom. S. 57.

weiterem Umfange ihre gesellschaftstiftende und -bewahrende Kraft dargethan. Der Gipfel ist in der Idee der Kirche als einer universellen Gesellschaft der Menschen erreicht. Wir werden nun eine nähere Prüfung dieser Idee anstellen.

5. Die universelle Gesellschaft der Menschen, welche die positive Religion verkündet, soll sich nicht auf natürliche Weise entwickelt haben; ihre Stiftung ist ein übernatürlicher Akt, der sich jedesmal, wenn ein neues Individuum in dieselbe aufgenommen werden soll, wiederholen mufs. Der Einzelne kann sich nicht durch eignes Streben Aufnahme in dieselbe verschaffen. Von aufsen her, als historische Überlieferung gelangt der Bericht über ihre Stiftung zu ihm. Allerdings soll die Gesellschaft eine universelle sein, die Tradition, in die man sich hineinleben mufs, um Mitglied zu werden, strömt aber doch durch einen engen Kanal. Wer auf seinem Wege diesen Strom nicht antrifft, der ist verloren. Alles kommt nun darauf an, ob die Tradition uns erreicht, und ob sie echt ist. Dies mufs uns garantiert werden, und der Glaube an die Garantien wird deshalb notwendigerweise das Wichtigste. Der positive religiöse Glaube wird daher mit logischer Notwendigkeit zum Glauben an die Kirche, an den Kanal, durch welchen die religiöse Tradition uns zufliefst. Dieser Übergang des Glaubens an das Garantierte in den Glauben an die Garantie ist aus der neueren Geschichte sowohl des Katholizismus als aus der des Protestantismus zu ersehen. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, das erst anderthalb Jahrtausende nach den übrigen Dogmen proklamiert wurde, ist hier besonders charakteristisch.

Ebenso wie die positive Religion rücksichtlich ihres Inhalts auf weiter vorgeschrittenen Kulturstufen an dem Widerspruche leiden wird, dafs sie alles sein soll und dennoch eine besondere Lebensäufserung neben anderen wird, ebenso wird sie rücksichtlich ihrer Grundlage an dem Widerspruche leiden, dafs sie als Bedingung der universellen ethischen Gesellschaft der Menschen einen Glauben aufstellt, an dem es gebrechen kann, ohne dafs darum irgend eine der edelsten ethischen Eigenschaften zu fehlen brauchte. Derjenige, dessen Vernunft ihm nicht gestattet, sich auf das Dogma einzulassen und der Autorität der Kirche zu huldigen, kann darum sehr wohl „nach Gerechtigkeit hungern und dürsten“, und er kann „demütig und sanften Herzens

sein". Ja, es kann sein, dafs gerade der Hunger und der Durst nach Gerechtigkeit bewirken, dafs man sich nicht auf das Dogma einlassen kann. (Vgl. XXXI, 3.) Es kann in der dogmatischen Lehre Punkte geben, die das Gewissen trotz der redlichsten Prüfung nicht anzuerkennen vermag. Hierin kann die Kirche nur Selbstgerechtigkeit und Hochmut erblicken. Als erste Bedingung verlangt sie Gehorsam. (Vgl. X, 4.)

Der hier erscheinende Widerspruch ist ein Widerspruch zwischen dem Glauben und der Liebe. Der Glaube errichtet Schranken, die Liebe hebt dieselben auf. Der Glaube trennt, die Liebe vereint. Dieser Widerspruch erstreckt sich durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Die Menschenliebe sprengte die nationalen Schranken; sie wird auch im stande sein, die dogmatischen Schranken zu sprengen. Ihr Einflufs hat zur Religionsfreiheit geführt.

6. Das Prinzip der Religionsfreiheit hebt alle äufseren, bürgerlichen und politischen Unterschiede auf, welche früher an die Verschiedenheit der Religion geknüpft waren. Es hebt vor allen Dingen die Strafen auf, die früher auf die Übertretung religiöser Pflichten und auf den Unglauben gesetzt waren. Langsam ist auf diese Weise eine Reihe von Verbrechen, die früher in die erste Linie gestellt wurden, aus den bürgerlichen Gesetzbüchern verschwunden [1]). Dasselbe ist indes nicht als ein rein negatives Prinzip aufzufassen. Es enthält keine Proklamation der Gleichgültigkeit, sondern ist eine natürliche Folge der erweiterten Sympathie und der Menschenliebe. Es macht es nicht allein möglich, dafs sich jeder, von anderen ungestört, in sein eignes Innere zurückziehen kann, sondern es ruht auch auf der Voraussetzung einer gemeinsamen menschlichen Grundlage hinter allen Glaubensverschiedenheiten. Diese Betrachtung ist von Wichtigkeit; denn nur, wenn man dieselbe hervorhebt, kann man verhindern, dafs die grofse soziale Kraft, die in den positiven Religionen liegt, durchaus verloren geht. Es liegt eine grofse Kraft in der Vereinigung, die auf gemeinsamer Anschauung von den gröfsten Problemen des Lebens beruht. Wird es uns gestattet, jeder auf seine Art selig zu werden, so kann dies leicht dahin führen, dafs jeder seinen eignen

---

[1]) Durckheim: De la division du travail social. Paris 1893. S. 172—177.

Weg einschlägt, und dafs gegenseitiges Verständnis unmöglich wird. Sollten die Gleichgültigkeit und die Blasiertheit aber auch ihre Rechnung bei der Religionsfreiheit finden, so ist dies doch nicht die wesentliche Seite derselben.

In der Religionsfreiheit liegt erstens die Voraussetzung, dafs die Ethik von der Religion unabhängig ist. Verschiedenheit des Glaubensbekenntnisses, der Gegensatz zwischen Annahme und Verwerfung eines Dogmas kann nicht mit der Verschiedenheit des Guten und Bösen eins sein. Auf einem Standpunkte, wo der Glaube das einzige Prinzip alles Guten, der Nichtglaube das einzige Prinzip alles Bösen ist, wird die Religionsfreiheit nicht zulässig. Einen wie grofsen Unterschied man auch zwischen dem bürgerlichen Leben und dem inneren Leben des Gewissens machen möge, kann dieser Unterschied doch nie so grofs werden, dafs man Menschen, denen die ersten Bedingungen einer ethischen Lebensführung abgehen, volles Recht geben sollte, an dem bürgerlichen und politischen Leben aktiv teilzunehmen. Im bürgerlichen und politischen Leben ist sowohl Raum als Verwendung für die höchsten ethischen Eigenschaften, und niemand kann als selbständiges Glied seines Volkes anerkannt werden, wenn er ganz von der Möglichkeit ausgeschlossen ist, solche Eigenschaften an den Tag legen zu können. Der strengen Orthodoxie zufolge hat der Nichtgläubige ja sogar die gröfste aller Sünden, die Mutter aller anderen Sünden begangen, diejenige nämlich, die Vernunft nicht in Fesseln legen zu wollen. Mit einer solchen Auffassung ist die Anerkennung der Religionsfreiheit offenbar nicht vereinbar.

Zweitens ruht die Religionsfreiheit auf der Voraussetzung, dafs jedes Individuum seine persönliche Eigentümlichkeit habe, die es so völlig und selbständig wie möglich zu entwickeln gilt. Was dasselbe auch glauben oder nicht glauben möge, so mufs es als eine selbständige Persönlichkeit behandelt werden, und es mufs auf seinem eigentümtümlichen Wege die Wahrheit erreichen. Jede persönliche und eigentümliche Lebensäufserung hat ihren Wert, es sei denn, dafs sie umfassenderen Rücksichten hindernd entgegentrete. Auch bei den einfachsten geistigen Thätigkeiten machen sich individuelle Verschiedenheiten geltend, auf die man erst in der jüngsten Zeit recht aufmerksam geworden ist. Und wie verschiedener mufs sich denn das höhere geistige Leben gestalten, und wie mufs man doch

vorsichtig damit sein, aus äufseren Ähnlichkeiten auf innere zu folgern! Worte, Symbole und Handlungen können die nämlichen sein, und dennoch kann die gröfste Verschiedenheit des Inneren stattfinden. Nur wer die Fähigkeit besitzt, die Hülse vom Kern zu unterscheiden, entdeckt diese Verschiedenheiten, diesen Reichtum. Wer bei dem positiven oder dem negativen Glaubensbekenntnisse stehen bleibt, der kommt nicht unter die Oberfläche hinunter. Die im hohen Grase wachsende Blume wird nur entdeckt, wenn man die langen Halme beiseite beugt. Es zeigt sich, dafs die geistige Verwandtschaft eine andere ist als die dogmatische. Und nicht nur kann hinter dem nämlichen äufseren Glaubensbekenntnisse ein höchst verschiedenes inneres Gefühlsleben anzutreffen sein, sondern es kann auch hinter verschiedenen Glaubensbekenntnissen ein nahe verwandtes Gefühlsleben existieren. Es kann schwer sein, so tief einzudringen; wir stehen noch weit zurück, was den physiologischen Sinn für das persönliche Leben unter allen Formen betrifft, und die dogmatischen Streitigkeiten werden noch lange die volle Entwickelung dieses Sinnes hemmen. Durch die Religionsfreiheit ist seiner Entwickelung jedoch der Weg gebahnt.

7. Die gemeinsamen Interessen und das gemeinsame Leben in der bürgerlichen Gesellschaft und im Dienste der Menschenliebe werden allmählich sowohl zu einer volleren Anerkennung der Selbständigkeit der Ethik als zu einem besseren Verständnisse des persönlichen Lebens trotz der verschiedenen Glaubensformen führen. Je mehr Gebiete bearbeitet werden können, ohne dafs die Religionsverschiedenheiten Einflufs erhalten, um so mehr wird sich eine derartige Anerkennung und ein derartiges Verständnis entwickeln, sollte dies auch halb unbewufst geschehen. Hier wie an anderen Orten (vgl. XIII, 4) geht die gemeinsame Thätigkeit der Sympathie, die Praxis der Theorie voraus.

Die Kirche kann sich von ihrem Standpunkt aus natürlich nicht auf diese Konsequenzen des Prinzips der Religionsfreiheit einlassen. Ebenso wie die römische Kirche fortwährend gegen die Aufhebung der weltlichen Macht der Kirche und gegen die Lehre protestiert, die Kirchenzucht dürfe keine zeitlichen Strafen mit sich bringen, ebenso mufs jede orthodoxe Kirche den Unterschied des Glaubens und des Nichtglaubens als den gröfsten Gegensatz des Lebens festhalten und die relativen Tugenden, die bei Nichtgläubigen

zu finden sein möchten, als im Vergleich mit jenem absoluten Gegensatze verschwindend betrachten. Das Leben geht aber seinen Gang trotz aller Dogmen und entfaltet in der Praxis die Konsequenzen, die in der Theorie zu ziehen dogmatische Vorurteile verwehren.

Es gibt dagegen nichts, was dem Freidenker verwehren könnte, die erwähnten Konsequenzen sogleich zu ziehen. Allerdings sind mit Bezug auf die positiven Religionen die Zeiten der Kritik und der Polemik nicht vorüber. Hier gibt es einen Kampf, der noch lange stets wieder von neuem wird aufzunehmen sein. Der Freidenker aber, dem dogmatische Vorurteile kein Hindernis bieten können, mufs fühlen, dafs er eine weit gröfsere Verpflichtung als der Gläubige hat, Andersglaubenden Menschenliebe und Verständnis zu erweisen. Nur wenn unser Denken und unser Fühlen wirklich erweitert sind, hat die Befreiung von den Lehren der positiven Religion eine ethische Bedeutung. Dafs ein Mensch etwas nicht glaube, ist wohl ungefähr das wenigste, das sich von ihm sagen läfst, und kann ihm an und für sich keinen Wert geben, besonders da ein negatives Glaubensbekenntnis sich auf ebenso unselbständige und gedankenlose Weise annehmen läfst wie ein positives. Bei dem Freidenker, der das Leben ernstlich nimmt, herrscht nicht der „kalte Verstand" allein. Derselbe ist ebenso sehr vom freien Gewissen als vom freien Forschen beseelt. George Eliot hat dies für ihre Person folgendermafsen ausgesprochen: „Ich sage es jetzt, und ich sage es ein für allemal, dafs ich in meinem Betragen jetzt durch weit höhere Rücksichten und durch eine weit edlere Vorstellung von der Pflicht bestimmt werde, als dies jemals der Fall war, während ich die evangelischen Anschauungen hegte." [1])

Was nützt auch all unser historisches Forschen, all unser Vertiefen in verschiedene Kulturperioden, wenn hierdurch kein gröfseres und gründlicheres Verständnis des um uns her geführten menschlichen Lebens entwickelt wird, sollte dieses Leben auch Formen und Symbole annehmen, die nicht mit unseren Anschauungen übereinstimmen? — Wenn der Freidenker den Gläubigen nicht an Sympathie und an historisch-psychologischem Verständnisse des Geisteslebens

---

[1]) Life of George Eliot. I. S. 148. (Tauchnitz Edition.)

übertrifft, wird die blofs negative Kritik nicht genügen, um ihm wirkliche Überlegenheit zu geben.

Ob der religiöse Streit selbst jemals enden wird, — ob Gläubige und Freidenker sich zu allen Zeiten gegenüberstehen werden, darüber können wir nichts wissen, und die Ethik hat auch damit nichts zu schaffen. Solange der Gegensatz besteht, wird eine fortwährende Wechselwirkung der beiden Richtungen stattfinden. Einige Gefühle und Vorstellungen werden von der einen Richtung, andere von der anderen begünstigt, und wenn diese Gefühle und Vorstellungen für das menschliche Leben von wirklicher Bedeutung sind, müssen sie auch von derjenigen Richtung angeeignet werden, die sie nicht selbst erzeugt hat. Wie hat z. B. das freie Forschen unserer Zeit von der Romantik und der religiösen Reaktion des Anfangs unseres Jahrhunderts doch viel gelernt! Und wie grofsen Einflufs hat doch fortwährend die Einwirkung der Erfahrung und der Wissenschaft auf das religiöse Bewufstsein, nicht nur durch deren Resultate, sondern auch durch die Methode des Denkens, deren Anwendung den Menschen langsam eingeübt wird! — Auf diese Weise schreitet die Entwickelung langsam und durch viele Schwingungen hindurch fort. Ob aber jemals eine bleibende Harmonie erreicht wird, das kann erst eine sehr ferne Zukunft zeigen.

XXXIII.

DER STAAT UND DIE KIRCHE.

---

1. Die Kirche war nicht nur in der Vergangenheit eine der gröfsten im menschlichen Leben wirksamen Kulturmächte, sondern ist dies noch jetzt und wird es auch vorläufig bleiben. Dies erwies sich deutlich während der religiösen Bewegung im 19. Jahrhundert, indem die Kirche zu innerem Leben und äufserer Macht emporblühte[1]), obschon sie kurz vorher ihren äufseren Feinden erliegen zu müssen und von allen geistigen Kräften verlassen zu sein schien. Wegen ihres grofsen Einflusses und ihrer grofsen Lebenskraft mufs sie im Lichte der sozialen Ethik betrachtet werden. Ganz von der objektiven Gültigkeit der Grundlage abgesehen, auf welche die Kirche baut, ist es von entscheidender Bedeutung, dafs sie — innerhalb der rechten Grenzen — den Beitrag zur Entwickelung leiste, den sie zu leisten vermag.

Die Kirche hat eine grofse ethische Verantwortlichkeit, die ihre Vertreter sich gerade in der jüngsten Zeit einer sonderbaren Blindheit wegen nicht klar zu machen scheinen. Über je weitere Kreise Aufklärung und Kenntnisse verbreitet werden, um so mehr werden sich unvermeidlich auch Zweifel an den dogmatischen Behauptungen der Kirchenlehre und eine Kritik derselben verbreiten. Die intellektuellen Schwierigkeiten des Kirchenglaubens werden sich immer mehr Menschen fühlbar machen. Die Kirche hat aber gerade

---

[1]) Vgl. z. B. Taines interessante Schilderung der Entwickelung der katholischen Kirche in Frankreich seit der Revolution. Le régime nouveau. II. S. 89—151.

in der jüngsten Zeit ihren Standpunkt verschärft: „Ohne Glauben keine Ethik!“ Von diesem Standpunkt aus mufs die Kirche es als richtige Konsequenz ansehen, dafs derjenige, welcher den Glauben verwirft, sich darauf in die Bestialität hineinstürzt. Der Apostel Paulus hat ja schon die verhängnisvollen Worte ausgesprochen: „Ist Christus nicht auferstanden, so lafst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“ Sollte dieser Gedankengang Verbreitung gewinnen — und gewisse Prediger wirken nach Kräften dahin —, so würde es unheimlich um die Zukunft aussehen. Die Kirche sieht nicht, auf welches Glücksspiel sie sich hier einläfst. In der blinden Zuversicht auf den Sieg ihrer Dogmen setzt sie alles auf diese einzige Karte ein. Welches Verdienst sie sich sonst auch um die Menschheit mag eingelegt haben, so wird sie eine grofse Rechenschaft abzulegen haben, wenn die orthodox-pietistische Richtung fortdauernd ihr Auftreten gegen die grofsen Massen, deren wichtigste geistige Führerin und Erzieherin sie noch jetzt ist, bestimmen soll. Diese Rechenschaft wird ihr im Namen der Menschheit abgefordert werden. Denn jede Kirche, sie möge sich die stolzesten Namen beilegen, ist im Vergleich mit der Menschheit doch nur eine Sekte. Die Kirche ist um der Menschen willen, nicht die Menschen um der Kirche willen.

Die Kirche hat die Tendenz, ethische Fragen von dogmatischen Prinzipien abhängig zu machen, und besonders deswegen ist es notwendig, ihrer Thätigkeit bestimmte Grenzen abzustecken. Hiermit wird nicht verkannt, dafs die Kirche grofsen erziehenden Einflufs auf diejenigen übt, welche sich ihr anschliefsen. Wo ethische Ideen nicht im stande sein werden, durch eigne Kraft zu wirken, da können sie als Elemente der Religion wirken, und wo intellektuelle und ästhetische Kultur sonst nicht hingelangen können, da werden sie in der Form der Religion möglich. Vielen Menschen aus allen Schichten der Gesellschaft steht die Religion noch jetzt als der Inbegriff aller geistigen Kultur da. Es verhält sich keineswegs so, dafs nur „die grofse Menge“ die Religion nicht sollte entbehren können. Unter Bauern und Arbeitern finden sich ebensowohl Kritiker und Zweifler als unter den sogenannten Gebildeten, und gerade bei ihnen sind die Kritik und der Zweifel oft am echtesten und am ernstlichsten, weil sie aus unbeeinflufstem Denken und Erleben empor-

gewachsen sind. Es gibt weit mehr Menschen, als man gewöhnlich vermutet, unter „der grofsen Menge“, deren Lebensanschauung sich auf selbständige Weise bildet. Die Bildung der „Gebildeten“ hat nicht immer das Gepräge der Selbstständigkeit; für viele besteht sie darin, dafs sie einer gewissen intellektuellen Tradition teilhaft sind, einer Tradition, die man oft zu früh und mit zu wenig Selbständigkeit in sich aufnimmt. Und selbst unter den wirklich Gebildeten gibt es zweifelsohne stets einige, denen es eine geistige Notwendigkeit ist, dafs alle ideelle Kultur, alles Verständnis des Lebens und alles Gefühl am Leben sich zuletzt zu grofsen farbenprächtigen Symbolen verdichten, hinsichtlich deren der Unterschied des Bildes von der Wirklichkeit nicht mehr gelten soll. Eben dies macht das religiöse Problem so verwickelt.

2. Die Verbindung der Kirche und des Staates ist kein Zufall. Einerseits mufste die Kirche fordern, die ganze Gesellschaft zu durchdringen, wenn sie den Inbegriff aller geistigen Kultur geben und die universelle menschliche Gesellschaft sein sollte. Sie mufste den Staat als ihren Diener betrachten. Anderseits mufste der Staat — solange die kirchlichen Vorstellungen eine unbestrittene Herrschaft über die Gemüter besafsen — eine religiöse Mission zu haben meinen und es als seine höchste Aufgabe ansehen, die Religion zu verbreiten und zu schützen. Der Staat betrachtete sich indes nicht als blofses Mittel der Kirche. Er betrachtete die Religion und die Kirche auch als Mittel seiner eignen Zwecke. Er sah den religiösen Glauben als eine notwendige Bedingung an, um gute Bürger zu erhalten und um dem Lande Sicherheit und Frieden zu verschaffen. Man verbot die Ketzerei nicht nur, weil sie eine Beleidigung Gottes war, sondern auch, weil sie dem Frieden und dem Wohl des Staates schadete[1]).

Solange die positive Religion die einzige geistige Kulturmacht war, so lange hatte die Herrschaft der Kirche über den Staat oder allenfalls im Staate — als Kirchenstaat oder Staatskirche — ihre Berechtigung. Als die Zeiten sich aber änderten, begann die Kirche selbst einzusehen, dafs dem religiösen Leben am besten mit der Freiheit gedient sei.

---

[1]) Vgl. F. Pollock: The Theory of Persecution (Essays in Jurisprudence and Ethics. London 1882), S. 160.

Und da nun die modernen Staaten Menschen mit verschiedenen religiösen Standpunkten umfassen, — da viele Gebiete, die früher von der Kirche verwaltet werden konnten, eine selbständige Behandlung erforderten, — ist die Religionsfreiheit immer mehr sowohl von seiten der Kirche als des Staates anerkannt oder verlangt worden. Das Verhältnis zur Kirche und zur Religion mufs dann für die Stellung des Einzelnen im Staate durchaus keine Folgen haben, ihn keines seiner Rechte berauben und ihn von keiner seiner Pflichten als Bürger des Staates befreien. In dieser Beziehung leben wir doch noch erst in einem Übergangszustande. Das bürgerliche Leben ist noch keineswegs von kirchlicher Einmischung befreit. Es sind noch viele Formen und Institutionen aus der Zeit zurück, da der Staat entweder sich als Diener der Religion oder die Religion als ein ihm dienstbares Mittel betrachtete. Wir werden einige Beispiele hiervon nennen.

Durch den Eid wollte der Staat sich die möglichst grofse Garantie verschaffen, dafs ein Individuum die Wahrheit sage oder ein ehrliches Gelübde ablege. Eine solche Garantie fand er, indem er an das appellierte, was dem Individuum das Heiligste sein mufste. Der Eid ist eigentlich[1] ein Überrest der von den Wilden und den Barbaren des Mittelalters so häufig benutzten „Gottesgerichte“: der Schwörende ruft eine übernatürliche Strafe auf sich herab. Der Eid sollte indes kein Glaubensbekenntnis sein. Es fiel niemand ein, dafs ein Individuum unterlassen könne, an eine übernatürliche Strafgewalt zu glauben. Man verwies ruhig den Einzelnen auf Voraussetzungen, die, wie man glaubte, von allen geteilt würden. Wäre der Eid ein Glaubensbekenntnis, so würde sein Bestehen als Institution eine grobe Verletzung des Prinzipes der Religionsfreiheit sein, so wie dieses Prinzip in den Konstitutionen der meisten modernen Staaten statuiert ist. Wenn die Institution des Eides noch nach der Anerkennung der Religionsfreiheit besteht, mufs es berechtigt sein, denselben als eine Aufforderung zu betrachten, seine Erklärung oder sein Gelübde nach ernstlichstem und gewissenhaftestem Prüfen und Besinnen abzugeben, indem jeder den Gedanken auf dasjenige heftet, was ihm als das Heiligste dasteht. Der Eid wird dann in dem-

---

[1]) Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 441 f.

selben Geiste abgelegt, in welchem er ursprünglich eingeführt ward. Solange der Eid aber in seiner alten theologischen Form angewandt wird, ist juristischer Schikane die Thür geöffnet. Man behauptet, dafs im Eide ein Glaubensbekenntnis liege und erhält hierdurch ein Mittel, diejenigen, welche ehrlich genug sind, ihre freie religiöse Überzeugung zu bekennen, von dem vollen Genufs ihrer bürgerlichen Rechte auszuschliefsen[1]). Man sieht nicht, zu welchen Konsequenzen dies leiten wird. Der Bischof Martensen, der sich so sehr darüber freut, dafs der Staat, der sonst „in so vielen Beziehungen der religionslosen Humanität nachgegeben habe", durch die Anwendung der Eidesinstitution zugebe, er könne der religiösen Garantie nicht entbehren, macht mit vollem Recht darauf aufmerksam, dafs diese einzelne Garantie, der Eid, ohne Bedeutung werde, wenn man nicht besser für die Religiosität des Volkes überhaupt sorge[2]). Also: der Staat müsse dafür sorgen, dafs alle Bürger die notwendigen dogmatischen Voraussetzungen besäfsen; diese müfsten daher allen Menschen aus allen Kräften eingeschärft werden. Konsequent endet man hier mit der Inquisition. — Mit dem Prinzipe der Religionsfreiheit würde es am besten übereinstimmen, wenn die Formel dergestalt verändert würde, dafs sie keine theologischen Ausdrücke enthielte. Hierdurch würde man auch die Gefahr vermeiden, auf die schon Kant aufmerksam machte, die Gefahr nämlich, den Menschen den Glauben beizubringen, die Lüge sei nicht so schlimm, wenn man sie nur nicht beschwöre.

---

[1]) Ein Beispiel solches Mifsbrauchs überlieferter Eidesformeln wird aus England in F. Pollock: The Oath of Allegiance (Essays S. 187. 197) mitgeteilt. — Im dänischen Reichstag wurde es von einem hochstehenden Juristen ausgesprochen, dafs der Eid, wenn er eine erhöhte Garantie enthalten solle, mehr als eine feierliche Beteuerung, nämlich die Anrufung einer Gewalt sein müsse, die „in diesem oder dem künftigen Leben in die menschlichen Verhältnisse eingreifen könne" (Sitzung des Folkethings d. 20. Dez. 1880). Es scheint hier ein ethischer Standpunkt ähnlicher Art zu Grunde zu liegen wie derjenige des jungen Mädchens in Paul Möllers „En dansk Students Eventyr" (Das Abenteuer eines dänischen Studenten). Sie fürchtete sich so sehr vor der Hölle, wurde aber dadurch beruhigt, dafs diese nichts anderes sei als — das böse Gewissen. Was kann dieses einem thun?

[2]) Individuel Etik (Individuelle Ethik). S. 278.

Ein anderes Beispiel bietet die Form der öffentlichen Eheschliefsung. Hier ist die einzige mit der Religionsfreiheit völlig stimmende Ordnung die, dafs es eine gemeinsame, rein bürgerliche Form der Eheschliefsung gibt, während jetzt in vielen Ländern nur diejenigen, welche keine kirchliche Trauung wünschen, durch die Zivilehe verbunden werden. Das Natürliche — und zugleich mit dem religiösen Geist Übereinstimmende — wäre doch, dafs diejenigen, welche die kirchliche Trauung wünschten, diese der Zivilehe nachfolgen liefsen, nicht aber, dafs diejenigen, welche sie nicht wünschten, sich deren Erlassung verschaffen sollten. Wenn man die Wahl unter bürgerlicher und kirchlicher Eheschliefsung offen läfst, stellt man aufserdem fest [1]), dafs dieselben sich ausschliefsende Gegensätze sind, und nährt hierdurch die religiösen Vorurteile. — Man hat bei der Diskussion dieser Frage gar zu sehr vergessen, dafs weder die kirchliche noch die gerichtliche Sanktion das in ethischer Beziehung Ehestiftende ist. Die Ehe wird durch die freie Vereinigung eines Mannes und eines Weibes gestiftet, und deren Anerkennung von seiten der Kirche oder des Staates ist von untergeordneter Bedeutung. (Vgl. XVII, 4.)

Ähnliche Beispiele lassen sich aus den Begräbnisgebräuchen, aus der Herrschaft der Kirche in der Volksschule u. s. w. herholen. Die angeführten Beispiele genügen indes, um zu zeigen, wie notwendig es ist, dafs eine von theologischen Voraussetzungen unberührte Organisation der Verhältnisse des bürgerlichen Lebens eingeführt wird.

3. Das von der Kirche geschützte religiöse Leben wird um so wahrer und intensiver werden, je mehr es von der Beherrschung des bürgerlichen Lebens absteht. Die geschichtliche Entwickelung der letzten hundert Jahre zeigt deutlich genug, wie tief die Kirche noch in den Völkern wurzelt. Während ihre äufseren Vorrechte allmählich verschwinden, ist ihr inneres Leben zugleich kräftiger geworden. Wo sie ganz oder teilweise vom Staate getrennt ist, scheint sie den gröfsten Einflufs auf die Gemüter zu haben. Die im 18. Jahrhundert wider die Kirche erweckte Erbitterung betraf weit mehr deren äufsere Herrschaft als deren Dogmen und Kultus. Die Geschichte der katholischen Kirche seit der Reformation, die Stellung der Kirche in Nordamerika, die Stellung der deutschen Kirche seit dem Reichsgesetz

[1]) Vgl. E. Zeller: Staat und Kirche. Berlin 1873. S. 226.

vom 6. Februar 1875 zeigen, dafs der Kirche selbst mit der Durchführung der Religionsfreiheit sehr wohl gedient ist. Von seiten der Kirche hat man vor der Trennung der Kirche vom Staate gar zu grofse Furcht gehegt und von seiten vieler Freidenker gar zu grofse Hoffnungen auf dieselbe gebaut.

Eigentlich wurde im Vorhergehenden viel mehr eine Ausscheidung der Kirche aus dem Staate als eine Trennung zwischen Kirche und Staat gefordert. Im Vorhergehenden liegt nur die Forderung, das bürgerliche Leben im Staate müsse nach allgemeinen menschlichen, nicht nach speziellen religiösen Voraussetzungen geordnet werden. Der Staat mufs voraussetzen, dafs seine Bürger, auch wenn sie keiner Kirche angehören, die notwendigen ethischen Voraussetzungen besitzen, um die ihnen gebührenden Rechte und Pflichten auszuüben. Hiermit ist aber noch nicht entschieden, welche Stellung die Kirche künftig einnehmen soll. Weil sie den Staat und die allgemeinen bürgerlichen Verhältnisse nicht beherrschen darf, ist es nicht gesagt, dafs der Staat gar nichts mit ihr zu schaffen habe. Solange die Kirche noch im Volke lebt, so lange ist sie eine Kulturmacht von grofser Bedeutung, welcher der Staat sich nicht vollkommen gleichgültig gegenüberstellen kann.

Auch wenn sich innerhalb der Kirche eine starke religiöse Bewegung erhöbe, eine Begeisterung wie die der ersten Gemeinde, so dafs man auf jede Unterstützung und Hilfe von seiten des Staates verzichtete, auch wenn die Kirche also eine rein private Vereinigung würde, könnte der Staat sie darum doch nicht ganz aufser acht lassen. Der Staat müfste sie einer gewissen Kontrolle unterwerfen, um zu verhindern, dafs dem öffentlichen Frieden und der ethischen Grundlage, auf welcher der Staat ruht, Gefahren aus derselben entstehen. Er müfste fanatische Übergriffe rücksichtlich der Andersglaubenden und Unterdrückung der Anhänger der Kirche verhindern. Es würde ihm hier, ebenso wie der Familie gegenüber, die Aufgabe obliegen, die Schwachen vor Übergriffen zu schützen, auch in privaten und sehr innigen Verhältnissen. Der Staat repräsentiert das allgemeine ethische Prinzip den speziellen religiös-ethischen Prinzipien gegenüber, denen die verschiedenen religiösen Genossenschaften huldigen. „Die Sittlichkeit steht, als ein allgemeineres Gesetz, über den Dogmen und den religiösen

Satzungen.“ [1]) Religiöse Genossenschaften oder Orden, welche den Frieden der verschiedenen Glaubensbekenntnisse stören und sogar die Voraussetzungen des Staates angreifen, zu verbieten, wird notwendig werden können; so ist in mehreren Ländern der Jesuitenorden verboten, in der Schweiz sogar durch einen besonderen Artikel der Bundesverfassung.

In Ländern aber, in welchen die Kirche im Volke Wurzel gefafst und jahrhundertelang dessen Leben durchsäuert hat, wird es natürlich sein, dafs der Staat ihr fortdauernde Unterstützung gewährt als einer Gemeinschaft, in welcher der gröfste Teil des Volkes die wichtigste Nahrung für sein geistiges Bedürfnis findet. Der Staat betrachtet also die Kirche als eine historisch gegebene Kulturmacht, und die der Kirche gewährte Unterstützung beruht auf denselben Motiven wie die der Wissenschaft und Kunst gewährte. Der Staat kann keine Kultur irgend welcher Art direkt produzieren. Seine Thätigkeit im Dienste der Kultur ist immer eine indirekte. Er kann die Religion weder produzieren noch vertilgen; er kann der religiösen Gesellschaft aber materielle Stütze und rechtliche Formen gewähren. Ob er aufser der im Volke geschichtlich überlieferten Kirche auch andere religiöse Genossenschaften stützt, das wird von der Bedeutung abhängen, die er diesen beilegt. — Als Bedingung der materiellen und rechtlichen Stütze, die die Kirche vom Staate erhält, mufs dieser das Recht verlangen, eine eindringlichere Kontrolle auszuüben, als mit Bezug auf einen rein privaten Verein geübt werden kann. Es sind besonders zwei Forderungen, die der Staat im Interesse der geistigen Kultur und der Geistesfreiheit entschieden stellen mufs.

Es kann dem Staate nicht gleichgültig sein, welche Verfassung die Kirche hat. Er mufs auf eine Kirchenverfassung hinarbeiten, die dem gesamten Leben und der gesamten Entwickelung des Volkes förderlich sein kann. Auf eine Verfassung, durch welche eine Hierarchie erzeugt würde, die über die Glieder der Kirche unbeschränkte geistige Herrschaft ausübte, wird der Staat sich nicht einlassen können. Er kann keine Geistestyrannei und keine

---

[1]) Diese Äufserung gebrauchte während der Debatte über § 76 des jetzigen dänischen Grundgesetzes in der Sitzung d. 3. Mai 1849 der damalige Kultusminister (Madvig) im konstituierenden Reichstag.

systematische Beengung des geistigen Horizontes des Volkes begünstigen. So weit wie möglich wird er die Lehrfreiheit begünstigen und dahin arbeiten, dafs das Volk sich um diejenigen religiösen Lehrer, die dessen freien Anschlufs gewinnen, sammeln kann. Auf die Dauer wird er es der Kirche nicht gestatten können, die Anwendung eines bestimmten Lehrsystems von allen Lehrern der Religion zu verlangen trotz der grofsen Unwahrscheinlichkeit, dafs sie alle sich dasselbe mit völliger und selbständiger Überzeugung angeeignet haben sollten. Die kirchliche Einheit und die kirchliche Gemeinschaft werden zu teuer erkauft, wenn die Leiter der religiösen Entwickelung unwillkürlich oder willkürlich veranlafst würden, sich einer solchen unbefangenen Prüfung des zu Lehrenden zu enthalten, wie die Wahrheitsliebe sie fordert[1]. — Der Staat wird zugleich fordern, dafs die angehenden Lehrer der Kirche eine gewisse wissenschaftliche Bildung erhalten. Es ist von nicht geringer Bedeutung, dafs die Jünglinge, die in den Dienst der Kirche treten wollen, ihre Studien an einer wissenschaftlichen Hochschule neben der übrigen studierenden Jugend des Landes betreiben. Sie lernen das Leben von mehreren Seiten kennen. Das kameradschaftliche Leben macht eine gar zu grofse Einseitigkeit unmöglich, und sie erhalten aufser dem religiösen Gewissen ein wissenschaftliches Gewissen.

Der Einflufs, den der Staat auf diese Weise auf die Kirche üben kann, wird durch dessen Thätigkeit für die

[1]) Ein erhellendes Beispiel aus der jüngsten Zeit bietet ein Erkenntnis des württembergischen „Disziplinargerichts für evangelische Geistliche“ vom 21. Febr. 1896 dar, durch welches der Pastor Stendel seines Amtes entsetzt wurde, weil er in „wesentlichen“ Punkten von der Augsburger Konfession und der Liturgie abweiche. Im Urteile wurde es diesem Manne zur Last gelegt, „dafs die einseitige Ausgestaltung und Pflege seiner sittlichen Bedenken ihre Quelle zum Teil in einer gewissen Selbstüberschätzung hat, durch welche er mit dahin geführt wurde, einen Konflikt, den Hunderte neben ihm ohne Schaden für ihre Seelen in der Stille so oder anders auskämpfen, zum Gegenstand eines öffentlichen Martyriums zu machen“. Die hohe kirchliche Behörde gibt hier also zu, dafs Hunderte von Predigern sich in einem ernstlichen Konflikt mit der Kirchenlehre befinden, in welchem Konflikt nicht nur intellektuelle, sondern auch ethische Bedenklichkeiten eine Rolle spielen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dafs so etwas nur in der württembergischen Kirche vorkommen sollte. — Vgl. über diese Sache: Christoph Schrempf: Ein kirchliches Ereignis. (In seiner Zeitschrift Die Wahrheit. VI. Stuttgart 1896.)

Kultur auf anderen Gebieten unterstützt. Je besser der Volksunterricht ist und je kräftiger das wissenschaftliche Leben unter dem Volke blüht, um so gröfsere Forderungen werden an die Geistlichen gestellt werden, und um so weniger wird man die Herrschaft einer Hierarchie dulden.

4. Auf diese Weise wird die geistige Entwickelung des Volkes in einer gesunderen Richtung gehen, als wenn der Staat die Kirche sich selbst überläfst. Erhielte die Kirche ihre eignen Seminarien und ihre eigne hierarchische Verfassung, so würden Fanatismus und Blasiertheit sich verbreiten. Die Spaltung des Volkes in religiöser Beziehung würde sich vergröfsern, und die Religion würde in den schärfsten Gegensatz zur übrigen Kultur treten. Es würden hieraus dem Frieden und der Kultur des Volkes die gröfsten Gefahren erwachsen. Wie die Erfahrung zeigt, können trotz des dämpfenden und humanisierenden Einflusses, den die Verbindung mit dem Staate herbeiführt, engherzige, barbarische und lebensfeindliche Lehren von der Kirche zugelassen werden; ärger würde es aber gewifs werden, wenn alle Pastoren von Laienpredigern abgelöst würden und der Zusammenhang mit dem Geistesleben des Volkes auf anderen Gebieten unterbrochen würde. Nur wenn die Kirche ein für allemal derartige Richtungen anerkennen und in sich aufnehmen sollte, würde es für den Staat bedenklich werden, die Verbindung aufrecht zu halten; dann würde die Kirche keine wahre volkserziehende Gewalt mehr üben und nicht mehr zu den Vertretern der ideellen Kultur gehören.

Die Kirche zeigt in der jüngsten Zeit eine an und für sich natürliche Neigung, sich die durch die Religionsfreiheit herbeigeführten Vorteile zu verschaffen und dennoch die Vorteile zu wahren, welche ihre Stellung als Staatskirche mit sich bringt. Sie verlangt volle Freiheit, ihre eignen Sachen zu ordnen, volle Selbstverwaltung und doch zugleich möglichst grofsen Einflufs auf das bürgerliche Leben und möglichst grofse Unterstützung von seiten des Staates. Die Kirche tritt heutzutage, wie man mit Recht bemerkt hat[1], oft im Namen der Religionsfreiheit mit Forderungen auf, die sie früher aus ihrer göttlichen Mission herleitete. Es ist nicht der Katholizismus allein, der sich des Namens der Freiheit auf diese Weise bedient[2]. Auch die protestantische

[1]) Zeller: Staat und Kirche. S. 132.

[2]) Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 159 f.

Staatskirche hat sich darüber beschwert, dafs, während die Sekten das Recht hätten, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, sie selbst der Autorität des Staates unterworfen und also die einzige religiöse Gesellschaft des Landes sei, die keine Religionsfreiheit habe! [1]) Dies heifst mit andern Worten: die Kirche möchte am liebsten sowohl die Hülle als die Fülle haben und sieht nicht ein, dafs man an Fülle verliert, was man an Hülle gewinnt. Überhaupt scheint es den Theologen der neueren Zeit die gröfste Schwierigkeit zu bieten, ein Entweder-oder zu verstehen. Nur wenn die Kirche in die Stellung eines rein privaten Vereins zurücktritt, wird sie eine fast vollständige Selbstverwaltung erreichen können. Nimmt sie Unterstützung vom Staate an, so verändert sich das Verhältnis.

Ob eine vollständige Trennung der Kirche vom Staate ein Gut sein würde, das wird darauf beruhen, unter welchen Verhältnissen diese Trennung eintreten würde. Dieselbe ist kein Zaubermittel, das die Schwierigkeiten der religiösen Frage aus dem Wege räumen könnte, wie namentlich viele Freidenker, gemeint haben. Die übertriebene Bedeutung, die man der Trennung von Staat und Kirche beigelegt hat, hängt mit der übertriebenen Bedeutung zusammen, die man dem Staate überhaupt beilegt. Die religiösen Probleme werden nicht aus der Welt geschafft, weil der Staat sich von der Kirche zurückzieht, solange diese noch im Volke wurzelt. Wahrscheinlich wird das Band zwischen Kirche und Staat ein immer loseres werden. Schon jetzt arbeiten freiwillige Kräfte eifrig und in grofser Anzahl im Dienste der Kirche. Sogar die starrste aller Staatskirchen, die englische, stützt sich jetzt grofsenteils auf den „Voluntarismus" [2]). Und in den nordamerikanischen Freistaaten liegt ein merkwürdiges Beispiel vor, wie die Kirche (oder die Kirchen) seit der Trennung vom Staate auf dem Boden der Freiwilligkeit ihren geistigen Einflufs und ihre materiellen Mittel bewahrt und vermehrt hat. „Im Laufe von nur drei Generationen hat die amerikanische demokratische Gesellschaft die völlige Trennung der Kirche vom Staate durchgeführt, eine Reform, die kein andres Volk je versucht hat." „Ein grofser Teil

[1]) Martensen: Social Etik (Soziale Ethik). S. 417 f.

[2]) Arthur Elliot: The State and the Church. London 1882. S. 127 f.

der moralischen Energie, welche drei Generationen an der Arbeit für das materielle Auskommen zu ersparen vermochten, wurde zur Durchführung des Systems der Freiwilligkeit in der Religion angewandt.“ [1]) Die nordamerikanische Gesellschaft ist seit langem vom Geiste der Religionsfreiheit durchdrungen; freie, selbständige Denkart wird überhaupt so hoch geschätzt, und die öffentliche Meinung schützt dergestalt vor allen Übergriffen, dafs der humanisierende Einflufs des Staates nicht vermifst wird. Hier wie an so vielen anderen Punkten sind die Verhältnisse in den europäischen Ländern, die lange Zeiten hindurch unter hierarchischer und aristokratischer Verwaltung gelebt haben, höchst abweichend von den amerikanischen. Sollte die Kirche einst vollständig vom Staate getrennt werden, so mufs man hoffen, dafs die Religionsfreiheit die ganze Gesinnung des Volkes dermafsen durchdrungen haben wird und dafs die Forderungen des Volkes an seine religiösen Lehrer so grofs sein werden, dafs die Gefahren, die eine solche Lösung jetzt herbeiführen würde, nicht entstehen können.

---

[1]) Charles W. Eliot, ein Amerikaner, citiert in James Bryce: The American Commonwealth. London 1888. III. S. 347 u. f.

3. DIE PHILANTHROPISCHE KULTUR.

XXXIV.

DAS WESEN UND DIE BEDEUTUNG DER PHILANTHROPIE.

---

1. Wenn die Kultur die Bearbeitung und fernere Entwickelung des von der Natur Gegebenen bedeutet, so mufs es auch eine spezielle philanthropische Kultur geben. Das Bedürfnis, den Leiden anderer Menschen abzuhelfen und ihre Freude zu erhöhen, ist ebensowohl ein menschliches Bedürfnis wie das der Selbsterhaltung und das der Entwickelung der Erkenntnis und der Phantasie. Die philanthropische Kultur geht wie die materielle und die ideelle Kultur darauf aus, eine wesentliche Seite der menschlichen Natur zu entwickeln und zu organisieren.

Es ist die Aufgabe der philanthropischen Kultur, dahin zu arbeiten, dafs die durch die materielle und die idelle Kultur herbeigeschafften Güter möglichst vielen zu teil werden. Sowohl auf dem Gebiete der ideellen als auf dem der materiellen Kultur kann sich, wie wir gesehen haben, eine beengende Tendenz geltend machen, so dafs die Güter der Kultur nur begrenzten Kreisen zu teil werden. In den philanthropischen Bestrebungen macht sich eine expansive, nach aufsen gehende Tendenz geltend, die das Gewicht auf die möglichst grofse Verteilung der Güter, nicht nur auf deren Produktion legt. Schon im Vorhergehenden, bei den grofsen sozialen Problemen auf den Gebieten der materiellen und der ideellen Kultur (siehe besonders XXV, 3; XXVIII, 5; XXXII, 5), haben wir diese expansive Tendenz angetroffen.

Diese war es ja eigentlich, die die Kulturprobleme erst zu ethischen Problemen machte.

Das Bedürfnis, das durch die philanthropische Kultur befriedigt wird, ist daher auch mehr unmittelbar und direkt ethisch-sozialer Natur als die durch die materielle und die ideelle Kultur befriedigten Bedürfnisse. Die Sympathie allein kann ja das Individuum mit anderen verknüpfen, sogar ehe es durch gemeinschaftliche Kulturarbeit mit diesen in äufsere Verbindung tritt. Aber auch indirekt wird sie als gemeinschaftbildend wirken, und hier wird vorzüglich dieser indirekte Einflufs besprochen werden. Die Sympathie stiftet nicht nur eine Gemeinschaft zwischen dem Geber und dem Empfänger, sondern auch zwischen allen denen, die gemeinschaftlich geben, zwischen allen denen, die durch ihre Sympathie bewogen werden, in derselben Richtung zu arbeiten, um der materiellen und geistigen Not der Welt abzuhelfen. Es entsteht eine besondere Klasse von Zwecken und Aufgaben, die die Kräfte sammeln und durch gemeinsame Thätigkeit die Gemeinschaftlichkeit weiter entwickeln können.

2. Auf zwei ganz verschiedenen Wegen könnte man doch die Behauptung zu begründen suchen, dafs die philanthropischen Bestrebungen nicht mit Recht eine besondere Gruppe in der sozialen Ethik bilden.

Einerseits könnte es scheinen, als wäre die gesamte Ethik eigentlich eine Lehre von der philanthropischen Kultur. Wenn die uninteressierte und universelle Sympathie die psychologische Grundlage ist, die bei der ethischen Wertschätzung vorausgesetzt wird, so scheint es keinen Teil des Inhalts der Ethik geben zu können, der nicht ein Ausdruck dieser Sympathie wäre und das Bedürfnis des Helfens und Linderns befriedigte. Weshalb denn einen speziellen Abschnitt über die philanthropische Kultur aufstellen? — Ein Gedankengang wie dieser würde sich in den Satz zuspitzen: „Es ist weiter nichts notwendig als die Menschenliebe.“ Dieser klingt gut, ist aber nicht wahr. Denn gerade da, wo die Menschenliebe wirken und etwas ausrichten können soll, müssen viele verschiedene Kräfte und Fähigkeiten zur Verwendung kommen, damit die Wohlfahrt der Welt gefördert werde. Die Wohlfahrt besteht ja eben darin, dafs in möglichst vielen Menschen und in möglichst grofser Fülle und Harmonie die Fähigkeiten und Triebe entwickelt werden.

Deswegen behalten die materielle und die ideelle Kultur, die Familie und der Staat ihre selbständige Bedeutung. Man kann nicht alle Kräfte und Triebe der Menschennatur mit Ausnahme der alleinigen Menschenliebe vertilgen. Hierdurch würde man die persönlichen Verschiedenheiten verwischen und das Menschenleben armselig machen. Die Menschenliebe selbst müfste jedenfalls verlangen, dafs sie wieder von neuem erzeugt würden. Diese soll eine Kraft sein, welche die Kulturarbeit veredelt, soll aber nicht deren Platz einnehmen oder dieselbe zum blofsen Mittel machen. Arbeit, Kunst und Wissenschaft haben ihren Wert zunächst als Äufserungen tief liegender Interessen, und nur weil sie auf diese Weise selbständigen Wert haben, werden sie auch von ethischer Bedeutung. Es gibt Philanthropen, die mit grofser Aufopferung und Energie thätig sind, die aber alle Kulturbestrebungen, welche die Menschen und deren Verhältnisse nicht direkt und unmittelbar „bessern“, geringschätzen und verwerfen. Diese fassen Wissenschaft und Kunst als Ausdrücke egoistischen Genusses und egoistischer Eitelkeit auf. Vom Pater Mathew, dem irländischen Apostel der Mäfsigkeit, wird erzählt, dafs er Kenntnisse, intellektuelle und moralische Freiheit fast ebensosehr fürchtete als den Branntwein. Vielen Philanthropen gebricht es auch an Sinn für die Bedeutung des selbständigen und aktiven Kampfes ums Dasein in den ungünstiger gestellten Klassen. Man möchte gern helfen, nimmt aber Ärgernis daran, dafs die Klasse, der die Notleidenden angehören, sich organisiert, um ihre Forderungen in der Gesellschaft durchsetzen zu können, z. B. durch Streiks. Freimütige Menschenliebe wird dagegen gerade an die Bedeutung der freien Lebensentfaltung glauben und sich über alle die verschiedenen Formen freuen, in welchen die menschlichen Kräfte sich regen, selbst wenn mit denselben Verantwortlichkeit und Gefahr verbunden sind. —

Anderseits könnte man behaupten, es sei am besten, wenn man die Sympathie sich gar nicht unmittelbar äufsern liefse. „Man vermehrt,“ sagt man dann, „die Wohlfahrt der Gattung und der Einzelnen durch Arbeiten im Dienste der Kultur. Je mehr materielle und ideelle Güter erzeugt werden, über ein um so gröfseres Kapital kann die Menschheit verfügen, und hierauf kommt es ja doch an. Also kein

direktes Eingreifen, keine unmittelbare Thätigkeit in philanthropischer Richtung, sondern energische Thätigkeit auf dem Gebiete der materiellen und der ideellen Kultur!“ — Diese Auffassung übersieht vor allen Dingen, dafs die Erzeugung eines Kapitals für die Gattung nicht genügt; es kommt darauf an, wie dieses Kapital unter die Mitglieder der Gattung verteilt wird. Wenn es Menschen gibt, die bei der Verteilung mit leeren Händen ausgehen, so ist unmittelbare Hilfe und unmittelbares Eingreifen nicht zu entbehren. Und es ist nicht nur die Organisation der Gesellschaft, die stets durch ungleiche Verteilung der erzeugten Güter Not und Unglück verursacht. Not und Unglück entstehen auch durch den Lauf der Natur, unabhängig von menschlichen Verhältnissen und menschlichen Willen. Wie hoch gestiegen man sich die Kultur auch denken möge, so wird sie doch schwerlich jemals die Quelle der Not und des Unglücks verstopfen können, die in den Verhältnissen der Menschen als Naturwesen liegt. Nicht alle sind ferner im Besitz der Bedingungen, um an der Kulturarbeit mitzuarbeiten. Es ist eine Begünstigung und ein Glück, zu den Arbeitern der Kultur zu gehören, und es wird eine spezielle Aufgabe, dahin zu wirken, dafs dieses Glück möglichst vielen beschert werde.

3. Die beiden eben kritisierten entgegengesetzten Anschauungen stehen in enger Verbindung mit den beiden verschiedenen Seiten, die der Kampf ums Dasein darbietet.

Der Blick der einen Auffassung ist von den Leiden gefesselt, welche der Kampf ums Dasein mit sich bringt. Diejenigen Wesen, deren Natur und Kraft den von den Verhältnissen gestellten Forderungen nicht entsprechen, gehen zu Grunde, nachdem sie vorher eine längere oder kürzere Schmerzensperiode durchgemacht haben. Die Schwachen werden in der Hitze des Streites niedergetreten, und die Müden sinken vor dem Ende des Kampfes um. Beim ersten Erwachen richtet die Menschenliebe sich ganz natürlich mit grofser Innigkeit und mit Vorliebe auf diese Leidenden, Verkümmerten und Unterdrückten. Sie beschränkt sich nicht darauf, dieselben aufzusuchen und sich für sie aufzuopfern, sondern sie betrachtet auch mit Mifstrauen die Glücklichen, die Lachenden, und findet zuletzt die eigentliche, wahre Stimmung des Lebens im Trauern und Weinen. Sie begnügt sich nicht damit, dafs sie die Menschen wegen

ihrer Leiden tröstet, sondern sie redet ihnen sogar ein, dafs sie im Leiden die eigentliche Wahrheit des Lebens gefunden hätten. Sie verstrickt sich hierdurch in einen sonderbaren Widerspruch, da sie ja stets darauf ausgeht, dem Leiden Abhilfe zu verschaffen, und den Menschen also aus demjenigen Zustand herauszubringen sucht, welcher ihrer Aussage nach der normale sein sollte.

Die andere Auffassung verweilt hauptsächlich bei dem Umstande, dafs die neuen Lebensformen durch den Kampf ums Leben entwickelt werden. Es ist nun einmal so, dafs die Verhältnisse ihre Forderungen stellen und diejenigen Individuen und Rassen, welche diese Forderungen nicht befriedigen können, früher oder später zu Grunde gehen müssen. Sogar das wohlgemeinteste Eingreifen verlängert nur die Leiden der zum Untergang Verdammten und verhindert die Gattung, sich ihre Erfahrungen so zu nutze zu machen, wie sie dies thun sollte. Man schafft an diesem einzelnen Orte der augenblicklichen Not Abhilfe, sieht aber nicht, dafs man hierdurch oft an anderen Punkten Unglück und Mifsstände hervorbringt und die Entwickelung derjenigen verspätet oder hemmt, welche fortzuschreiten vermögen. Ebenso wie eine Horde Indianer auf ihren Jagd- und Kriegszügen oft Kinder, Schwächlinge und Greise ihrem Schicksale überlassen mufs, um nicht an ihrer freien Bewegung gehemmt zu werden, ebenso darf das Menschengeschlecht während seines grofsen Vormarsches nicht von denjenigen belästigt werden, welche nicht mitfolgen können. Je mehr Kräfte bei der Ambulanz angewendet werden, um so weniger stehen im Kampfe zu Gebote.

Diese beiden Betrachtungen lassen sich sehr wohl miteinander verbinden und sind in der That auch in der modernen Entwickelungslehre verbunden. Von jedem lebenden Wesen wird verlangt, dafs es sich den Lebensverhältnissen anzupassen vermöge. Dieses Anpassen wird auf zweifache Weise, teils direkt, teils indirekt hervorgebracht. Das indirekte Anpassen geschieht dadurch, dafs diejenigen Individuen und Rassen, welche die Verhältnisse nicht bewältigen können, geschwächt werden und vergehen. Das direkte Anpassen geschieht dadurch, dafs neue Fähigkeiten erweckt und entwickelt werden, welche die Verhältnisse bewältigen können. Auf einer je höheren Entwickelungsstufe ein Individuum steht, eine um so gröfsere Rolle wird dieses direkte

Anpassen spielen, und die menschliche Kultur ist dessen höchste Form. Alle materielle und ideelle Kultur ist eine Form derjenigen Thätigkeit, mittels deren der Mensch sich zum Herrn der Lebensverhältnisse macht. Die indirekte Akkommodation ist jedoch fortwährend thätig, und es ist nun gerade die Aufgabe der philantropischen Kultur, zu verhindern, dafs sie dieselbe brutale Form annimmt, die sie auf niederen Entwickelungsstufen hat. Nirgends kommt das eigentlich Menschliche vielleicht so eigentümlich zum Vorschein als in der Sorge für und dem Mitleid mit Lebenskeimen und Lebensformen, die sonst zu Grunde gehen würden. Die Folgen des Kampfes ums Dasein zu mildern ist eine Aufgabe, die der Mensch sich stellt, sobald er über die allerrohesten Stufen hinausgekommen ist; und diese Aufgabe ist nur eine Fortsetzung dessen, was sich schon in den Instinkten äufsert, die das Tier zum Arbeiten und Aufopfern für seine Jungen bewegen. Die Leidenden gehören mit zur Gattung, ebensowohl als die Gesunden und Kräftigen. Der Blick darf nicht einseitig auf die eine oder die andere Seite gerichtet werden; hierdurch würden wir einen der universellen Liebe widerstreitenden Dualismus der Gattung erhalten. Wenn es sich nun auch sagen läfst, dafs der Buddhismus und das Christentum sich an dem Leiden und Unglück der Welt versehen haben, und dafs ihnen der Blick für die Bedeutung der Kulturthätigkeit abgegangen ist, — und haben Mitleid und Menschenliebe auch schon vor deren Zeiten in der Welt existiert[1]) —, so steht es doch als ihr unsterb-

[1]) Orthodoxe Theologen begnügen sich nicht damit, zu zeigen, dafs die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien, sondern sie sprechen den Heiden auch die Tugenden ab, die sie wirklich gehabt haben. So sagt Martensee: „Im Heidentum war die Barmherzigkeit erloschen und unbekannt“ (Individuel Etik. S. 304), und er schildert, wie „die vielen Hospitäler und milden Stiftungen plötzlich als etwas dem Heidentum Neues und Unbekanntes entstehen, so wie das Christentum sich im römischen Reiche verbreitet. Denn unter all den reichen Heiden und unter all den weisen Heiden hatte niemals jemand an dergleichen gedacht, um seinen leidenden Brüdern zu helfen, sondern diese nur ihrem Schicksal überlassen“ (Social Etik. S. 160 f.). Dies ist historisch unrichtig. Dafs der Geist der Barmherzigkeit den Heiden nicht unbekannt war, wird schon jeder wissen, der die Odyssee gelesen hat: Arme, Fremde und Bittende standen unter Zeus' Schutze, wie dies an mehreren Stellen mit grofser Innigkeit ausgesprochen wird. In Athen hatte das Mitleid seinen besonderen Altar; der Staat unterstützte diejenigen, welche sich wegen körperlicher

liches Verdienst da, die Menschenrechte der Leidenden gewahrt zu haben. Diese Religionen haben den Blick der Menschen auf solche Seiten des Lebens gerichtet, von denen fern zu bleiben dieselben sonst eine natürliche Neigung haben. Hierdurch haben sie die Menschen das Leben erst recht kennen gelehrt. Trotz ihres hochgespannten Idealismus haben diese Weltreligionen daher dennoch einen entschieden realistischen Charakter. Die Menschenliebe, die sie verkündeten, erhielt oft zwar einen passiven und einen sentimentalen Charakter und war nicht immer geeignet, das Kulturwerk zu veredeln; ihrem eigentlichen Wesen nach ist sie aber doch eine neue Form der geistigen Kraft, die Äufserung der Fülle eines inneren Lebens, das mehr zu tragen vermag, als was dem Einzelnen von seinem persönlichen Schicksale auferlegt wird. Sie befürchtet keine Entartung der Gattung, weil sie die Leidenden ihrem Schicksale nicht überläfst. Sie will den Kampf ums Leben möglichst lange fortsetzen, sie kapituliert nicht leicht vor der Not, und sie vermag Möglichkeiten zu schützen und zu benutzen, wo das gleichgültige Auge deren nicht gewahr wird. Sie fürchtet keine Verzögerung der Entwickelung wegen der Hilfe, die sie denen leistet, welche nicht mitfolgen können. Das Ziel liegt ja nicht in der Zukunft allein. Die einzelne Generation ist nicht blofs Mittel oder Durchgangsglied für künftige Generationen; ihre Not und ihre Leiden fallen auch als selbständiges Gewicht in die Wagschale, wenn

---

Schwäche nicht selbst unterhalten konnten, und wohlhabende Private betrachteten es als ihre Pflicht, den Armen beizustehen. Thukydides erzählt in seiner Beschreibung der Pest zu Athen, dafs viele Menschen, ohne sich durch die Gefahr der Ansteckung oder durch das Unheimliche der Krankheit abschrecken zu lassen, die Häuser betraten, um die Kranken zu pflegen. In Platon's „Gesetzen“ (p. 729—730) wird sehr grofser Nachdruck auf die Pflichten gegen Fremde, Freundeslose und Bittende gelegt. Derartige Gebote gingen aus der alt-arischen Ethik in die griechische über (siehe Leist: Alt-arisches jus gentium). — Ebensowenig waren Hospitäler und milde Stiftungen etwas dem Heidentum durchaus Neues und Unbekanntes. Namentlich entstand während der römischen Kaiserzeit, wesentlich unter stoischem Einflufs, eine ganze Reihe von Veranstaltungen und Stiftungen zum Besten der Sklaven, Kinder und Hilflosen. — Vgl. L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. II. S. 289 f. — Schiern: Om Humaniteten i den äldre romerske Keiserlovgniving. Historiske Studier. II. (Über die Humanität in der Gesetzgebung der älteren Kaiser. Historische Studien.)

der Wert des Lebens beurteilt werden soll. Hierauf beruht die Berechtigung und die Bedeutung der philanthropischen Kultur.

4. Die Liebe ist oft blind, und es beruht dann auf einem Zufall, welchen Nutzen sie stiftet. Einsicht in die wirklichen Verhältnisse, vor allen Dingen in das Naturell und die Lage des Empfängers, ist eine notwendige Bedingung, damit die Liebe keine verderblichen Wirkungen hervorbringe. (Vgl. XII, 2.) Die Liebe kann sich so entwickeln, dafs sie mit der Gerechtigkeit eins wird. (III, 9; X, 4.) Sie ruht auf der Überzeugung, dafs derjenige, welchem geholfen werden soll, einen eigentümlichen Mittelpunkt, eine Kraft besitzt, die zur selbständigen Thätigkeit geweckt werden mufs. Sie stellt deshalb keinen Abstand zwischen Geber und Empfänger auf; die Gabe wird nicht von oben nach unten gereicht; die Selbständigkeit des Empfängers wird anerkannt. Hierdurch unterscheidet sich die Menschenliebe von der „Gnade und Barmherzigkeit", welche unethische Begriffe sind. Der Begriff der „Gnade" gibt uns ein merkwürdiges Beispiel, wie ganz entgegengesetzte Standpunkte gerade des Gegensatzes wegen bestimmend aufeinander wirken können. Fafst man die Liebe als Gnade auf, so will man sie nur in möglichst grofsen Gegensatz zu derjenigen Dienstfertigkeit stellen, welche eine Vergeltung geleisteter Dienste ist, oder welche daraus entspringt, dafs man seine eigne Macht als eine begrenzte fühlt. Gnade wird von demjenigen erwiesen, welcher vollkommene Gewalt über andere hat und so hoch über diese erhaben steht, dafs er von ihnen gar nichts empfangen kann. Dieser Begriff ist aus der Sphäre des Krieges hergeholt; denn so steht der siegreiche Krieger dem entwaffneten Feinde gegenüber. Gnade ist das Verzichtleisten des Siegers auf den Gebrauch seiner Macht. Ethisch betrachtet kann aber nie eine Situation vorkommen, in der das selbständige Recht des Empfängers durchaus sollte verschwunden sein, und in welcher der Geber als absoluter Ausgangspunkt dastünde. Beide stehen als Glieder der Gattung da, als einem gemeinsamen Gesetz unterstellt, das jedem derselben sein Recht gibt. Der Empfänger hört nie auf, Mensch zu sein, und der Geber wird nie mehr denn Mensch werden. Zwischen dem Geber und dem Empfänger darf kein Dualismus stattfinden.

Dafs der Geber nie der absolute Ausgangspunkt ist, läfst sich leicht nachweisen. Die günstigen Bedingungen, unter denen er den Kampf ums Leben begann und so weit gelangt ist, wie er gelangte, hat er selbst nicht hervorgebracht. Er ist hier der Gattung Verpflichtungen schuldig, die er nur mit der Hilfe abbezahlen kann, die er anderen während ihres Kampfes ums Leben leistet. Er ist ohnehin vielleicht, bewufst oder unbewufst, die Ursache gewesen, weshalb die Bedingungen anderen Menschen nicht so günstig wurden, wie sie sonst geworden wären. Oder die günstigen Bedingungen, die ihm zu gute gekommen sind, hängen mit einer Organisation der Gesellschaft zusammen, welche die Forderungen der Gerechtigkeit nicht völlig befriedigt. Kant wirft die Frage auf, ob das Vermögen des Wohlthuns nicht gröfstenteils ein Ergebnis der Ungerechtigkeit des Staates sei, die eine Ungleichheit des Wohlstandes erzeuge, welche wieder die Wohlthätigkeit notwendig mache, — und ob unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden gewähre, überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit verdiene [1]). — Die Geschichte zeigt, dafs die Armut vorzüglich dann zunimmt, wenn überlieferte Institutionen sich auflösen, ohne durch andere ersetzt zu werden, die eine ähnliche Stütze abgeben könnten wie die von jenen gewährte. So entwickelte sich der Pauperismus im Mittelalter nach dem Aufhören der persönlichen Sklaverei, später wegen des Aufhörens der Leibeigenschaft und der Aufhebung des Zunftzwanges, überhaupt also bei dem Übergange aus gebundenem Arbeiten in ein freies Arbeiten [2]). Sklaverei, Leibeigenschaft und Zunftzwang pafsten nicht zu den Forderungen der Gerechtigkeit; es war aber ebensowenig vollkommen gerecht, dafs sie wegfielen, ohne dafs neue Formen gebildet wurden, die eine solche Hilfe hätten leisten können wie jene. (Vgl. XXIII, 4.) Der Einzelne erbt hier die Schuld, welche die Gattung sich zugezogen hat, erbt sie, indem er sie fortsetzt und ihre Folgen geniefst. Die philanthropische Kultur steht, von dieser Seite betrachtet, als ein Streben da, das Versäumte und Verschuldete wiederherzustellen. Friedrich Nietzsche hat das grofse Elend und die grofse Not,

[1]) Tugendlehre. § 31.

[2]) Vgl. Lecky: History of European Morals. II, S. 78—87. — Gneist: Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 260.

die in der europäischen Welt zu finden sind, aus der „Sklaven-Moral" herleiten wollen, die auf Kosten der Starken und Gesunden die Schwachen und Kranken am Leben erhalte. Gegen diese Behauptung ist gewifs mit vollem Recht, geltend gemacht worden, dafs, wenn eine Vermehrung der Anzahl der kranken und unglücklichen Individuen stattgefunden hat, diese grofsenteils eben aus der Ausbeutung der Schwachen durch die Starken abzuleiten ist, die Nietzsche in seiner „Herren-Moral" empfiehlt. Die „Herren", die Nietzsche bewundert, opfern mit „gutem" Gewissen die Gesundheit und die Ehre anderer Menschen um ihres eigenen Genusses oder Vorteils willen [1]).

Es kann noch hinzugefügt werden, dafs das individuelle Eigentumsrecht — wie oben (XXVI, 15) nachgewiesen — sich nur dann ethisch begründen läfst, wenn das Eigentum als ein Mittel aufgefafst wird, das dem Einzelnen anvertraut ist, damit er mittels dessen eine soziale Aufgabe löse. Die sogenannte Wohlthätigkeit steht also nicht als etwas durchaus Neues, als eine ganz besondere Tugend da, sondern als eine natürliche Folge, als eine einfache Pflicht.

Die grofse Bedeutung, die der Buddhismus und das Christentum in der Geschichte der Philanthropie gehabt haben und noch jetzt haben, wird nicht nur durch die Blindheit des erregten Mitleids und der Sympathie beschränkt [2]), sondern auch dadurch, dafs es grofsenteils religiöse Motive waren, die gerade den grofsartigsten Liebeswerken zu Grunde lagen. Wenn die Menschenliebe eine theologische Motivierung erhält, so entsteht ein Mittelglied zwischen dem Geber und dem Empfänger, und diese stehen dann in keinem unmittelbaren Verhältnisse zu einander. Das Liebeswerk entspringt nicht unmittelbar aus dem Mitgefühl, sondern erhält den Charakter einer Bufsethat. Was man den Armen gab, wurde nicht so sehr um dieser selbst willen gegeben, als vielmehr um die eigne Seligkeit zu gewinnen. Almosen — sagte man im Mittelalter — tragen hundertfältige Früchte und tilgen die Sünden, so wie das Wasser das Feuer löscht [3]).

---

[1]) F. Tönnies: Der Nietzsche-Kultus. Leipzig 1897. S. 109.

[2]) Man hat sogar behaupten können, die Kirche habe durch ihr unvernünftiges Almosengeben einen grofsen Teil der Übel erzeugt, denen sie abzuhelfen suchte. F. Raumer: Geschichte der Hohenstaufen. VI, S. 578. Lecky: History of European Morals. II, S. 101.

[3]) Raumer, angef. Werk, S. 575. — Lecky, angef. Werk, S. 85. 99.

Der Grund, weshalb der grofse Eifer in wohlthätiger Richtung gegen Ende des Mittelalters eine Zeitlang erkaltete, war zum Teil der, dafs der Glaube an das Vermögen guter Werke, Vergebung der Sünden zu bewirken, durch die Reformation zum Verschwinden gebracht wurde. Die Armen waren blofse Mittel oder Objekte, an denen die Reumütigkeit sich üben sollte: das Wesentliche wurde, dafs man sich selbst etwas nahm, nicht dafs andere etwas erhielten. Mit mifstrauischen Augen betrachtet man deshalb oft von diesem Standpunkte aus Bestrebungen, die darauf ausgehen, das Almosengeben überflüssig zu machen. Der irländische Politiker O'Connell, ein eifriger Katholik, fand aus diesem Grunde die moderne Armengesetzgebung bedenklich: er sah das Betteln als etwas an und für sich Heiliges an, welches aufzuheben gottlos wäre. „Die mittelalterliche Auffassung von der Verdienstlichkeit des Almosens mufste notwendigerweise herbeiführen, dafs man die Bettler mit besonders mildem Blicke betrachtete. Sie wurden keineswegs für den Auswurf der Menschen gehalten, im Gegenteil wurde das Bettlerleben als ein Gott besonders wohlgefälliges Leben angesehen. Alles in allem könnte es vielleicht Zweifel unterworfen sein, ob die Geber die eigentlichen Wohlthäter waren oder nicht vielmehr die Bettler. Diese gaben ja den Leuten Gelegenheit zum Almosenspenden und förderten somit das ewige Heil der Geber; für zeitliche Gaben erhielt man ewige. Und man untersuchte nicht mit kritischem Auge, ob die Bettler würdige Arme waren oder nicht; ohne Unterschied streute man an Würdige und Unwürdige aus.“ [1])

Die theologische Motivierung hat aufserdem das Mifsliche, dafs sie ganz natürlich die Würdigkeit, Hilfe zu erhalten, vom dogmatischen Glauben abhängig macht. Die Philanthropie wird konfessionell begrenzt. Es wird hierdurch eine Begrenzung aufgestellt, die dem Wesen der Menschenliebe fremd ist und dieselbe an ihrer freien Entfaltung hindert. Überdies wird die Heuchelei gefördert, wenn eine bestimmte Konfession oder vielleicht sogar Teilnahme an gewissen kirchlichen Gebräuchen eine Bedingung oder wenigstens

---

[1]) M. H. Nielsen: Fattigplejen i Danmark för Reformationen. Aarbog for dansk Kulturhistorie 1895. (Die Armenpflege in Dänemark vor der Reformation. Jahrbücher für dänische Kulturgeschichte.) S. 85.

ein begünstigender Umstand wird, um der Wohlthat teilhaft zu werden.

Deswegen ist die Emanzipation der Philanthropie von den konfessionellen Schranken von aufserordentlich grofser ethischer Bedeutung. Es scheint, als ob die meisten Menschen noch jetzt theologischer Motive bedürften, wenn die Wohlthätigkeit rechte Art haben soll. Es sind nicht die Katholiken des Mittelalters allein, die den Handel mit dem Himmel verstehen, und die nichts weggeben, ohne hinlängliche Anweisung auf Ersatz im Jenseits zu erhalten. Auch unter den Protestanten findet man Spuren einer solchen „Jenseits-Weltlichkeit“ (other-worldliness) genug. Was anderseits diejenigen betrifft, deren Glaube die konfessionellen Schranken durchbricht, so wächst das Vermögen des Mitleids und der Aufopferung nicht immer gleichzeitig mit dem kritischen Sinn. Die Erkenntnis gedeiht oft auf Kosten des Gefühls, und es kann aussehen, als sei theoretische Beengung die Bedingung praktischer Expansion. — Die Menschenliebe, die so viele Schwierigkeiten überwunden hat, wird wohl auch diese überwinden. Sie wurde in einer Krippe geboren, wird aber wachsen und die ganze Welt zu durchdringen suchen.

XXXV.

DIE ORGANISATION DER PHILANTHROPIE.

1. Schon der Einzelne mufs seine Wohlthätigkeit organisieren. Er mufs mit den Mitteln, die er anwenden kann und will, um anderen zu helfen, haushalten, so dafs dieselben ihre Absicht auf beste Weise erfüllen. Er darf sich nicht von blofser Laune leiten lassen, so dafs es ein Zufall wird, ob er dem einen gibt und dem andern verweigert. Die Laune wird natürlich besonders dann herrschen, wenn man in keinem persönlichen Verhältnisse zu demjenigen steht, dem man hilft, wie z. B. Bettlern gegenüber. Wenn menschenfreundliche Männer wie James Mill und der Erzbischof Whately sich rühmten, nie einem Bettler etwas gegeben zu haben, war dies ein richtiges Prinzip, da es durch aktive Unterstützung derjenigen, deren Bedürfnisse ihnen bekannt waren, und für die sie daher die beste Art der Hilfeleistung ausfindig machen konnten, ergänzt wurde. — Die Mittel, Erfahrungen und Einsichten des Einzelnen sind jedoch begrenzt. Sein Scherflein kann oft die beste Wirkung haben, wenn es mit anderer Scherflein vereinigt wird, und es macht sich ganz natürlich eine gewisse Arbeitsteilung geltend, indem einige Individuen besonders geeignet sind, als Erforscher, Leiter oder Austeiler im Dienste philanthropischer Vereine zu wirken. Es kann sich hier eine freie Büreaukratie entwickeln, eine Art Ehrenämter, die vielleicht dereinst mit nicht weniger Ansehen verbunden sein werden als die Ämter des Staates. Es würde indes nicht gut sein, sollte das persönliche Verhältnis zwischen Geber und Empfänger ganz verschwinden. Dieses ist der lebendige Kern der philanthropischen Kultur, das Freiheitselement,

das diese Kultur ebensowenig wie irgend eine andere Art der Kultur entbehren kann. Die individuelle Wohlthätigkeit und die kameradschaftliche Wohlthätigkeit werden stets notwendige Voraussetzungen und Übergangsglieder für die systematische Thätigkeit gröfserer Vereine sein. Die individuelle und die kameradschaftliche Wohlthätigkeit werden gerade dahin streben, dafs die systematische Maschinerie nur da in Thätigkeit gesetzt wird, wo dies durchaus notwendig ist. Das einstige nachbarliche Verhältnis, das im Verlaufe der Kultur so leicht seine Bedeutung verliert, besonders in grofsen Städten, mufs stets als das Ideal dastehen, das man unter den veränderten Verhältnissen festzuhalten oder wiederherzustellen sucht. Bosanquet sagte deshalb mit Recht, die Wohlthätigkeit sollte einen Gefallen bedeuten, den ein Nachbar dem anderen leiste, nicht aber blindes Almosengeben. Die philanthropischen Vereine sollten hier mit so grofser Dezentralisation wirken, wie dies mit dem Überblick und der Vereinigung, welche diese Vereine gerade zu erzielen beabsichtigen, vereinbar ist. Der Beitrag zum philanthropischen Verein wird sonst leicht eine Art Steuer, die man sich halb unwillig auferlegt, weil es nun einmal so Sitte ist; und diejenigen, welche Hilfe empfangen, werden auch leicht das Gefühl erhalten, als stünden sie einer Maschinerie gegenüber. Die Kunst wird darin bestehen, dafs diese individualisierende Thätigkeit mit hinlänglicher Regelmäfsigkeit und Gleichförmigkeit der gesamten Wirksamkeit verbunden wird. Ohne Organisation der Philanthropie arbeitet man im Blinden und aufs Geratewohl. Die Armen werden des Lügens gewohnt, um sich an mehreren Orten zugleich Hilfe zu verschaffen, und die Hilfe, die von dem einzelnen Orte kommt, ist meistens ja auch so gering, dafs sie weiter nichts ausrichtet, als den Empfänger in stand zu setzen, sich Arbeit zu schaffen, indem er billiger arbeitet als seine Kameraden. Es zeigte sich vor einigen Jahren in London, dafs es nicht an Geldmitteln gebrach, um der Not abzuhelfen, gewöhnlich auch nicht an Personen und Institutionen, die am Hilfewerke teilnehmen wollten, dafs das Ganze aber wegen mangelhafter Organisation, nicht zum wenigsten wegen mangelhafter Kenntnis der Verhältnisse oft mehr Schaden als Nutzen stiftete[1]).

---

[1]) B. Bosanquet: The principles and chief dangers of the administration of charity. (Journal of Ethics. III.)

Die freie philanthropische Vereinsthätigkeit ist noch erst in ihrem Anfang. Sie hat gewifs eine grofse Zukunft vor sich; jedenfalls wird es ihr nicht an Aufgaben fehlen.

2. Weder die individuelle Philanthropie noch die organisierte wird jedoch alle Aufgaben bewältigen oder gegen die ärgste Not Garantie leisten können. Hierzu ist eine festere Organisation und sind gröfsere Mittel erforderlich, und über diese verfügt nur der Staat. Im Armenwesen wie im Schulwesen ist es die Aufgabe des Staates, dafür zu sorgen, dafs die elementarsten Bedingungen vorhanden sind. Nicht nur, weil der Staat hierdurch indirekt für die Sicherheit sorgt. Ebensowenig wie er die ideelle Kultur um der Sicherheit willen unterstützt, ebensowenig ist es nur kluge Berechnung, die ihn bewegt, die Hilfe für die Armen zu organisieren. Er tritt dort hinzu, wo die äufserste Not gefunden wird, auch wenn die öffentliche Sicherheit nicht bedroht ist. Und die vom Staate geleistete Hilfe soll ebensowenig eine Gnadensache sein, wie die Hilfe des Einzelnen, sondern mufs als eine ethisch-soziale Gerechtigkeitshandlung betrachtet werden. Indem der Staat ein Armenwesen errichtet, gesteht er, dafs er etwas gut zu machen hat. In einem idealen Staate würde es keine Armen geben; dafs es Menschen gibt, denen das zum Lebensunterhalt Notwendige fehlt, obschon sie Fähigkeit und Willen zum Arbeiten haben, wird stets mit Fehlern der sozialen Organisation in Verbindung stehen. Hieraus folgt jedoch nicht, wie Fichte meinte, dafs die Armenunterstützung zunächst Sache des Staates und erst in zweiter Reihe Sache der Einzelnen sei. Das Eingreifen des Staates mufs hier wie an anderen Punkten nur der letzte Ausweg, die notwendige Ergänzung der Thätigkeit der freien Kräfte sein. Die freie Philanthropie erhält gerade die Aufgabe: so lange wie möglich einem Eingreifen des Staates mit dessen schwerfälligem Apparate vorzubeugen.

Von zwei ganz verschiedenen Seiten ist die philanthropische Thätigkeit des Staates angegriffen worden. — Man hat im Armenwesen des Staates einen schlechten Kommunismus erblickt, wo der Staat seine Gabe spende, ohne auf den Empfänger hinlänglichen Einflufs zu haben. Wenn es denjenigen, welche Armenunterstützung geniefsen, nicht verboten werden könne, eine Ehe zu schliefsen, werde durch die Staatshilfe die Armut ja vermehrt. Man hat deshalb anstatt des Armenwesens ein Staatsversicherungswesen ver-

langt, an welchem teilzunehmen die Arbeiter dann gezwungen werden sollten[1]. Es ist aber nicht leicht zu verstehen, wie man Leute, die in der Gegenwart nichts zu ihrem Unterhalt haben, dazu bewegen möchte, ihre Zukunft zu versichern. Dieser Vorschlag setzt also voraus, dafs der ärgsten Not schon auf irgend eine Weise abgeholfen sei. Wie dieses Resultat aber zu erreichen ist, darin steckt ja gerade die Schwierigkeit. — Von einer ganz anderen Seite will man den Staat durchaus von diesem Gebiete ferngehalten wissen. Die private Wohlthätigkeit betrachtet man als eine grofse und schöne Sache, die Wohlthätigkeit des Staates aber als eine sehr verderbliche Sache. Nur die freie Menschenliebe, meint man, lasse die Wohlthätigkeit mit dem rechten Gefühl der Verantwortlichkeit ausüben, so dafs man durch Unterstützung unwürdiger Menschen die Gattung nicht zum Rückschritt statt zum Fortschritt führe. Eine Büreaukratie könne nicht das rechte Gefühl der Verantwortlichkeit besitzen; dieselbe trete zu den Leidenden in keine persönliche Beziehung. Es sei überdies gefährlich, die Gewalt des Staates zu vermehren; hierdurch könnten der persönlichen Freiheit leicht Gefahren entstehen. Ein wohlthätiger Despot sei und bleibe doch ein Despot. Der Staat habe nur die Aufgabe, für Recht und Sicherheit zu sorgen; im Staate könne die Sympathie nicht wie in der Familie unmittelbar walten[2]. Hierauf ist zu erwidern, dafs sich zwischen der Wohlthätigkeit und der Gerechtigkeit schwerlich so scharfe Grenzen ziehen lassen, wie der angeführte Gedankengang

---

[1] So z. B. die deutschen Nationalökonomen Wagner und Schäffle. (Schönbergs Handbuch der polit. Ökonomie. 1. Ausg. II, S. 598; 615.) — Vgl. oben XXVI, 14.

[2] Vgl. Herbert Spencer: The man versus the state (London 1884), wo dieser Gedankengang in konsequenter Form durchgeführt ist. Im zweiten Bande der Principles of Ethics (1893, Chap. 7: Relief of the poor), wo die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten aller Philanthropie scharf hervorgehoben werden, meint Spencer doch, die Staatsunterstützung der Armen habe eine gerechte Basis, da das Recht, das die Leibeigenen früherer Zeiten auf die Benutzung des Bodens gehabt hätten, ihnen im Laufe der Zeiten von den Gutsbesitzern entzogen sei. Das Armengesetz sei gewissermafsen eine Anerkennung des uralten Rechtes an den Boden. Die Staatshilfe ist und bleibt für Spencer aber „eine Art sozialer Opiophagie“, die für den Augenblick lindere, später aber verschlimmere. Eine Entwöhnungsperiode thue not, um zum „gesunden Zustande der Selbsthilfe und der persönlichen Wohlthätigkeit“ zu gelangen.

voraussetzt. Die wahre Wohlthätigkeit ist selbst ein Gerechtigkeitsakt, und es ist daher richtig, dafs das dänische Grundgesetz (§ 84) das Recht des Bedürftigen an öffentliche Unterstützung anerkennt. Allerdings ist die Sorge für die Sicherheit die elementarste Aufgabe des Staates; dies schliefst aber nicht aus, dafs der Staat mit seiner Organisation und seinen Mitteln hilfreich hinzutritt, wenn wichtige humane Zwecke nicht durch die Thätigkeit der freien Kräfte allein zu erreichen sind. Könnten wir auf eigene Hand für unsere Sicherheit sorgen, so möchten wir am liebsten der Staatsgewalt entraten; der Grund, weshalb wir den Staat um Hilfe anrufen, ist auf allen Gebieten wesentlich derselbe: die Unzulänglichkeit der freien Kräfte, welche Unzulänglichkeit nicht zum wenigsten der unvollkommenen Organisation zu verdanken ist. Freilich ist die Gefahr auch überall dieselbe: die nämlich, dafs das System und die Gewalt, welche nötig sind, sich auf Kosten der eigentlichen Zwecke zu sehr breiten könnten. Diese Gefahr ist indes, natürlich in geringerem Mafse, auch bei der organisierten freien Philanthropie vorhanden; sie tritt überall auf, wo das unmittelbare Verhältnis zwischen Geber und Empfänger einem mittelbaren weicht.

3. Wenn der Staat thätig ist, steht immer der Zwang im Hintergrunde, und es wird ein systematisches Verfahren angewandt, das den individuellen, faktischen Verhältnissen nicht immer gerecht wird. In grofsem Mafsstabe zeigte dies sich in England durch die Folgen der aus den Zeiten der Königin Elisabeth herrührenden älteren Gesetzgebung. Teils wegen der Gemächlichkeit der Administration, teils wegen der allzu grofsen Zentralisation und der Neigung, alle Fälle nach einem abstrakten Schema zu behandeln, teils wegen mangelhafter Kontrolle von seiten der Steuerpflichtigen entstanden die verderblichsten Verhältnisse. Da die Unterstützungen ohne nähere Untersuchung erteilt wurden, gewöhnten die Armen der Bevölkerung sich an Unbedachtsamkeit und Gleichgültigkeit. Sie dachten nicht an den morgenden Tag; nötigenfalls würden sie und ihre Kinder ja auf öffentliche Kosten unterhalten und würden es besser haben als viele derjenigen, welche hart arbeiteten, um ihren Beitrag zur Armensteuer erlegen zu können. Nicht nur Gleichgültigkeit und Faulheit, sondern auch Undankbarkeit und Egoismus wurden erzeugt. Kinder weigerten sich, ihren

greisen Eltern zu helfen und überliefsen dies dem Öffentlichen. Die Demoralisation wurde so grofs, dafs der Lordkanzler Brougham dem englischen Oberhaus sogar erklären konnte, die englischen Armengesetze seien die wichtigste Ursache der sittlichen Verderbnis der Bevölkerung und der Zunahme der Verbrechen. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde es allgemeiner Gebrauch, dafs von den Kommunen ein Zuschufs zum Arbeitslohn geleistet ward, wenn dieser ungenügend war. Hierdurch wurde die Armenunterstützung eigentlich in eine Unterstützung der Arbeitgeber umgewandelt, die nun den Lohn unter das zum Unterhalt der Arbeiter Notwendige herabdrücken konnten[1])! Die neuere Gesetzgebung (seit 1834) hat Abhilfe zu schaffen gesucht. Stets zeigte es sich aber, dafs es schwer zu entscheiden ist, wo wirklich Bedürftigkeit angetroffen wird und wo nicht. Man führte in England die sogenannte „Arbeitshausprobe“ (workhouse test) ein, indem man meinte, dafs Arbeitsfähige, die sich der ihnen vom Öffentlichen als Bedingung der Unterstützung auferlegten Arbeit nicht unterziehen wollten, hierdurch darlegten, sie seien nicht wirklich bedürftig. Ein so mechanisches Mittel wurde aber nur deshalb notwendig, weil die Dezentralisation nicht hinlänglich zur Verwendung kam[2]). In kleineren Kreisen (in den Kommunen und noch engeren nachbarlichen Verhältnissen) existiert die Möglichkeit, alle einzelnen Individuen persönlich zu kennen, und der Staat sollte deshalb auch so viel wie möglich solchen Kreisen die Verteilung der Unterstützung überlassen. In dieser Richtung gehen auch die neueren Organisationen dieser Sache. Hier noch mehr als auf anderen Gebieten ist Selbstverwaltung die einzige Organisation, die zum Ziele führen kann. Wenn die kleineren Kreise das Recht der Selbstverwaltung haben, läfst sich jeder einzelne Fall nach seiner individuellen Beschaffenheit behandeln. Das „Elberfelder System“[3]) geht in der Dezentralisation und Individualisierung so weit, dafs jeder Gehilfe nur mit vier Familien zu thun hat. Deren Verhältnisse kann er dann gründlich kennen lernen, und

---

[1]) Das Armenwesen. Frei nach Duchatel und Naville. Von einem deutschen Staatsbeamten. Weimar 1837. S. 502 f. — Gneist: Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 700 f.

[2]) Vgl. Gneist: Angef. Werk. S. 740.

[3]) Löning: Armenpflege und Armenpolizei. (Schönbergs Handbuch. 1. Ausg. II.) S. 588. 601 f.

zugleich wird es jedem Bürger möglich, das kommunale Ehrenamt eines Gehilfen zu übernehmen, da seine Zeit hierdurch nicht so sehr in Anspruch genommen wird. Durch eine solche Organisation nähert die Philanthropie des Staates sich immer mehr den privaten philanthropischen Organisationen. Am besten wirkt jene, wenn sie mit diesen zusammenwirkt. Durch eine Reihe von Übergangsformen wird die grofse Entfernung zwischen dem persönlichen Verhältnisse und dem unpersönlichen Eingreifen des Staates verkürzt.

C. DER STAAT.

XXXVI.

DAS VOLK UND DER STAAT.

1. Wenn man den Staat in scharfen Gegensatz zu der Familie und der freien Kulturgesellschaft stellen will, so wird er am deutlichsten durch die zwingende Gewalt charakterisiert. Aber auch nur da, wo dieser Gegensatz in äufserster Schärfe gestellt werden soll, tritt dieses Moment so stark hervor. Die Gewalt steht fortwährend im Hintergrunde; ist diese aber das einzige zusammenhaltende Band, so ist der Staat seiner Auflösung nahe. Das Wesen des Staates erscheint uns erst in seinem ganzen Umfang, wenn wir sehen, dafs derselbe im stande ist, Gefühle und Motive zu erregen, welche sogar die durch Familienverhältnisse und Kulturzwecke erregten zu überwinden vermögen: so z. B., wenn der Einzelne im Dienste des Staates nicht nur sein eignes Leben, sondern auch die Rücksicht auf das Wohl seiner Familie opfert, und wenn der Künstler und der Gelehrte dem Wohl des Vaterlandes die Interessen ihres Faches unterordnen. Solche Gefühle kann der Staat nur deswegen erregen, weil sein Bestehen und seine Thätigkeit notwendige Bedingungen sind, um grofse, allgemeinmenschliche Zwecke zu erreichen. Dies hat sich schon im Vorhergehenden gezeigt, indem die Untersuchung sowohl der Familie als der freien Kulturgesellschaft zur Hervorhebung von Aufgaben führte, die nur der Staat lösen konnte. In sofern haben wir schon im Vorhergehenden einen bestimmten Begriff des Staates vorausgesetzt, den es nun

näher zu entwickeln gilt, und zwar so, dafs sowohl der Gegensatz des Staates zu den anderen Formen der Gesellschaft als sein enger Zusammenhang mit diesen seine Begründung finden kann. Eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Volk und Staat wird in dieser Beziehung nützlich sein.

2. Bei der Besprechung der Familie und der freien Kulturgesellschaft als selbständiger sozialer Lebensformen sahen wir davon ab, dafs sie in der Wirklichkeit stets in einem bestimmten geschichtlichen und nationalen Zusammenhang vorkommen. Auf den primitivsten Entwickelungsstufen läfst sich zwischen Familie, Kulturgesellschaft und Staat keine scharfe Grenze ziehen. In der Horde oder im Stamme, so wie diese auf frühen Entwickelungsstufen auftreten, herrschen die Bande des Blutes, wenn diese auch nicht immer das einzige Verbindende sind. Der Fremde, der als Freund behandelt und in die Gesellschaft aufgenommen werden soll, mufs wenigstens symbolisch des gemeinschaftlichen Blutes teilhaft werden. Die primitive Horde ist zugleich eine Kulturgesellschaft, sofern auf dieser Stufe überhaupt von einer Kultur die Rede sein kann. Die Arbeit wird in Gemeinschaftlichkeit ausgeführt, und was man besitzt, das besitzt die Horde gemeinschaftlich. Die ideelle Kultur ist durch den Glauben an die Götter des Stammes repräsentiert. Und die Horde ist endlich ein kleiner Staat, indem sie sich zu gemeinschaftlichem Widerstand gegen äufsere Feinde sammelt, und indem der Familienvater oder der Häuptling auch nach innen die Gewalt ausübt, um die Widerspenstigen zu zügeln. — Es geht hier wie überall, dafs scharfe und deutliche Verschiedenheiten erst während des Laufes der Entwickelung zum Vorschein kommen und sich nicht von Anfang an geltend machen.

Eine Horde ist noch kein Volk, sondern wird dies erst, wenn sich ein mehr bewufstes Gefühl der Gemeinschaftlichkeit entwickelt, als da vorhanden sein kann, wo man sich ebenso schnell in kleine Gruppen zersplittert, wie man sich zur Zeit der Not zu gegenseitigem Beistand sammelt. Eine zusammenhängende Erinnerung und Tradition ist die Voraussetzung, damit ein Volk entstehe. Durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Arbeit entsteht jedes Gefühl der Gemeinschaft (vgl. XIII, 3 und andere Orte), auch das Nationalgefühl. Gemeinsames Schicksal und gemeinsame

Arbeit werden zunächst dadurch bedingt, dafs alle ihren Wohnsitz in demselben Lande haben. Die Beschaffenheit dieses Landes bedingt die gemeinsame Natur der Arbeit, wie auch die gemeinsamen physischen Geschicke, gemeinsame Stimmungen bezüglich der Natur, gemeinsame Furcht und gemeinsame Freude [1]). Sogar ein Nomadenvolk hat doch seine Plätze, die es von Zeit zu Zeit wieder besucht, so dafs in seinen Erinnerungen Zusammenhang entsteht. Hat es sonst keinen festen Besitz, so hat es doch die Gräber der Vorfahren, an die es sich geknüpft fühlt, und um die es wie um ein Zentrum kreist [2]). Es ist gleichgültig, was ursprünglich die Horde zusammengeführt hat, — ob sie durch Abstammung von derselben Familie, oder durch Vereinigung mehrerer wandernden Individuen, oder durch Unterjochung einer schwächeren Horde durch eine stärkere entstanden ist. Die Hauptsache ist, dafs ein derartiges Zusammenleben in Gang kommt, dafs sich unter gemeinsamem Schicksal und gemeinsamer Thätigkeit ein gemeinsames Denk- und Gefühlsleben entwickelt. Gemeinschaftliche Sprache ist oft selbst erst ein Erzeugnis dieses Zusammenlebens, und erst auf höheren Entwickelungsstufen kann diese eine entscheidende Rolle spielen. Die Sprache ist nicht immer das Entscheidende. Das Volk der Schweizer gibt uns ein Beispiel, wie die Grenzen des Nationalgefühls und die der Sprache nicht zusammenzufallen brauchen; die Hauptsache ist, dafs sich ein gemeinsames Bewufstsein entwickelt, und hierzu bedarf es nur der gemeinsamen Geschichte.

Durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Thätigkeit entwickeln sich die einer Menschengruppe gemeinsamen Gewohnheiten und Sitten. Das Leben gestaltet sich unwillkürlich auf eine gewisse bestimmte Weise und in gewissen bestimmten Richtungen. Diese unwillkürlich gebildeten Formen wirken dann wieder bestimmend auf die Zukunft.

---

[1]) Über die Bedingungen für die Bildung eines Volkes siehe Spencer: Principles of Sociology. II. S. 265—287 (Political integration).

[2]) Vgl. Herodot IV, 127, wo die Skythen den Kampf mit den Persern verweigern, weil sie keine Städte und kein bebautes Land zu verteidigen hätten; sie wollen nur dann kämpfen, wenn die Perser die Gräber ihrer Vorfahren finden und zerstören. — Im ersten Buch Mosis Kap. 23 kauft der sonst als Nomade lebende Abraham einen Acker, um Sara zu begraben.

und zwar nicht nur unbewufsterweise, sondern auch wegen eines mehr oder weniger bewufsten Bedürfnisses und Gefühls. Es wird das Bedürfnis gefühlt, unter den nämlichen Verhältnissen die nämliche Handlung auf die nämliche Weise auszuführen. Anbau des Bodens, Jagd und Krieg, Kleidung und Waffen, Eheschliefsung, Erziehung, Götterverehrung, Rache und Genüsse — alles wird nicht so sehr auf die Weise geordnet und ausgeübt, wie man es nach Überlegung zweckmäfsig und vernünftig findet, sondern auf die Weise, wie die Vorfahren es geordnet und ausgeübt haben. Eine Übertretung oder ein Hindernis kann eine ähnliche Leidenschaft erregen wie die vom Tier gefühlte, wenn es an der Ausführung einer instinktiven Handlung verhindert wird. Wer neue Sitte einführen will, der wird zum Ärgernis, und ein mit Ärgernis vermischtes Erstaunen ist das Gefühl, mit welchem man die Sitten und Gebräuche anderer Menschengruppen beobachtet. — Es ist — so könnten wir uns ebenfalls ausdrücken — die gemeinsame positive Moralität (siehe I, 2), die im Verein mit den gemeinsamen Erinnerungen eine Menschengruppe zu einem Volke macht.

3. Volles und klares Bewufstsein erlangt das Nationalgefühl erst durch den Zusammenstofs mit und dem Ärgernis an dem Fremden. Es ist ein psychologisches Gesetz, dafs ein mehr oder weniger starker Kontrast erforderlich ist, damit ein Bewufstseinszustand seinen entschieden ausgeprägten Charakter erhalte. Die Geschichte zeigt denn auch, dafs das Nationalgefühl nur hat vereinend wirken können, indem es scheidend wirkte: es hat durch das Bewufstsein der gemeinsamen Eigentümlichkeit vereint, das vorzüglich durch das gemeinsame Gefühl des Ärgernisses, der Verachtung und der Feindseligkeit gegen das Fremde erweckt wurde.

Anfangs ist etwas mehr als eine ästhetische Antipathie das Wirksame. Alles Fremde und Unbekannte kann auf primitiven Stufen Furcht oder Hafs erregen, weil es dem Leben, dem Eigentum und der Freiheit Gefahr bringen kann. Jedenfalls setzt man sich der Sicherheit wegen in Verteidigungsstand. Aber auch wenn die Furcht verschwindet, dauert die Antipathie fort. Vom Standpunkte des nationalen Selbstgefühls aus fällt man ein scharfes Urteil über das Fremde. Es stehen sich hier zwei ethische Systeme in Fleisch und Blut gegenüber, und eine Vermittelung oder

Versöhnung läfst sich nur durch eine historische Entwickelung erreichen, die eine Gemeinschaftlichkeit des Schicksals und der Arbeit mit sich bringt. Ein vieljähriges, ruhiges Zusammenleben ist erforderlich, um zu entdecken, dafs das Fremde seinen eigentümlichen Wert hat. Es mufs eine Erweiterung der Sympathie und eine Erweiterung der Vorstellungen vorgehen.

Seine ganze Glut kann das Nationalgefühl nur dann haben, wenn es mit der Stärke und Blindheit des Instinkts auftritt. Dasselbe ist eine mächtige historische Kraft gewesen. Es hat die Geschichte zu einer grofsen Kriegsgeschichte gemacht, aber eben weil es den Krieg verursachte, hat es zusammenhaltend und konzentrierend gewirkt. Der Krieg bringt für die ganze Gruppe die eingreifendsten gemeinsamen Erfahrungen mit sich. Gemeinsame Gefahr und Furcht, gemeinsame Spannung und Hoffnung, gemeinsame Niederlagen und Siege, dies alles verbindet durch den stärksten Kitt. Und hierzu kommt, dafs auf der Stufe des instinktiven Nationalgefühls alles eingesetzt wird: der Kampf gilt alle Güter des Lebens auf einmal; wird man besiegt, so mufs man bereit sein, die Freiheit, das Eigentum, vielleicht sogar das Leben zu verlieren; ja, auch die Götter verliert man, indem sie von den Göttern der Sieger verdrängt werden. Es gilt Sein oder Nichtsein. — Anders, wenn die Zeiten der Vertilgungskriege vorüber sind. Der Krieg wird mit gröfserer Humanität geführt, und es stehen nicht mehr alle Güter des Lebens auf dem Spiel. Es gibt ein allgemein-menschliches Leben der Gesellschaft, das über nationale Verschiedenheiten hinausreicht, und der Gegensatz zwischen unserer eignen Nationalität und der fremden fällt nicht mehr mit dem Gegensatze zwischen gut und böse zusammen. Wird das Nationalgefühl nun nicht einst seine Rolle als mächtige geschichtliche Triebkraft ausgespielt haben, und wird die ethische Bedeutung, die es gehabt hat, nicht aufhören? Es scheint, als müsse es ihm an hinlänglicher Nahrung fehlen, und als könne es deswegen auch keine hinlängliche Energie bewahren.

4. Das Nationalgefühl hat mit jedem Gefühl, das sich dem Instinkte nähert, dies gemein, dafs es nicht durch den Wert erzeugt wird, den man an und für sich dem beilegen kann, woran es geknüpft ist. Wir lieben unser Land und unser Volk, nicht weil wir sie für die besten, schönsten,

reichsten und am besten ausgestatteten halten, sondern vor allen Dingen, weil sie unser Land und unser Volk sind. Es ist eine rein subjektive Wertschätzung, keine objektive, die im Nationalgefühl angestellt wird. Auf naive Weise gibt dies sich in den Superlativen Ausdruck, mit welchen wir das von uns Geliebte ausstatten; diese Superlative drücken die Innigkeit und Stärke des Gefühls, nicht aber das Ergebnis einer objektiven Untersuchung aus. Wir können sogar sehr wohl eingestehen, dafs andere Länder und Völker gröfsere objektive Vortrefflichkeit besitzen; sie leiden jedoch stets an dem Mangel, dafs sie nicht unser Land und unser Volk sind. Es geht hier wie mit der Selbsterhaltung: wir erhalten das Leben zunächst, weil es unser Leben ist, nicht weil wir es untersucht und als ein vorzügliches Leben befunden haben. Auf diesem halb unbewufsten, instinktiven Charakter des Nationalgefühls beruht es, dafs dasselbe sich bewahren läfst, wenn der Horizont auch erweitert wird und die Antipathie gegen das Fremde verschwindet. Mit dem scharfen Kontraste zum Fremden fällt nicht notwendigerweise das innige Gefühl für das Heimische weg. Und nur am Heimischen haben wir eine feste Zuflucht und eine Grundlage, von welcher aus wir uns in der Welt orientieren können[1]).

Die fortschreitende Kultur vermehrt allerdings die Einheit und Gemeinsamkeit des Menschengeschlechts, öffnet aber auch den Blick für die eigentümlichen Nüancen und Verschiedenheiten. Jedes Volk nimmt das Leben auf seine Weise, und hierdurch bietet das Leben demjenigen, der es mit sympathischem Verständnisse betrachtet, gröfseren Reichtum und gröfsere Mannigfaltigkeit. Der Barbar tritt das Fremde unter die Füfse, weil er es nicht versteht, und droht jetzt noch den nationalen Eigentümlichkeiten Gefahr, so kommt dies vielmehr daher, dafs es noch zu viel Barbarei, als dafs es zu viel Kultur in der Welt gibt. Die eine Nation hat noch nicht recht eingesehen, wie notwendig es ist, dafs auch die andere existiert. Die fortschreitende Kultur öffnet sowohl den Blick für die Eigentümlichkeiten

---

[1]) In meiner Abhandlung Nationalitet og Kultur (Tilskueren 1895) beschrieb ich das Nationalgefühl als ein Gefühl des Wiedererkennens und der Gemeinschaftlichkeit und betonte zugleich, dafs bei jeder tiefergehenden Arbeit die national bestimmten Elemente der Persönlichkeit mitbethätigt seien.

der verschiedenen Völker, als sie dem einzelnen Volke bessere Gelegenheit gibt, seinen Beitrag zur gemeinsamen Entwickelung zu leisten.

Ebenso wie die Familie und die freie Kulturgesellschaft natürliche Mittelglieder zwischen dem Individuum und dem Staate sind, ebenso sind die verschiedenen Nationalitäten Mittelglieder zwischen den einzelnen Individuen und der ganzen Gattung. Das allgemein Menschliche wird hierdurch nicht an seiner Entwickelung verhindert; es wird im Gegenteil reicher und mannigfaltiger werden.

5. Der Staat ist das organisierte Volk. Der Staat setzt eine derartige Organisation voraus, dafs das Volk nach aufsen als Einheit auftreten kann, und dafs auch die Leitung und Ordnung seiner inneren Angelegenheiten eine gewisse Einheit darbieten. Es läfst sich kein bestimmter Punkt angeben, an welchem der Staat entstehen sollte. Schon die Familie und die Horde können eine gewisse Organisation besitzen, so dafs sie sowohl äufseren Angriffen Widerstand entgegensetzen als das Verhältnis zwischen ihren Mitgliedern ordnen. Eine grofse Familie ist schon ein kleiner Staat.

Durch die festere Organisation, die der Staat voraussetzt, gewinnt das Volk denselben Vorteil, den der tierische Organismus durch den Besitz eines Nervensystems gewinnt. In der Pflanze wird ein üppiges, organisches Leben geführt; der Stoffwechsel, das Wachstum und die Fortpflanzung gehen mit grofser Energie vor. Aber nur wenn ein Nervensystem die Teile des Organismus verbindet, kann dieser der Aufsenwelt gegenüber aktiv und mit gesammelter Kraft auftreten, seine Thätigkeit auf bestimmte Punkte richten und sich durch die Rücksicht auf etwas, das weit über die unmittelbaren Umgebungen hinaus liegt, bestimmen lassen. Ohne Staatsorganisation führt das Volk ein Pflanzenleben. Es kann sich eine gewisse Kultur entwickeln; materielle Thätigkeit, Denk- und Gefühlsleben können sich bis zu einem gewissen Grade entfalten; das Ganze trägt aber den Charakter des Zufalls und der Zerstreuung. Eine weitergehende Entwickelung ist durch die Konzentration und den festen Zusammenhang alles dessen, was zum Volke gehört, bedingt. Im Kampf ums Dasein wird eine solche Konzentration von gröfster Bedeutung. Ein Reich, das mit sich selbst zerfallen ist, kann nicht bestehen. Der Krieg ist deshalb zu allen

Zeiten die Ursache festerer Organisation gewesen. Nur auf der elementarsten Stufe ist indes die Konzentration äufserer Gefahr gegenüber die herrschende Rücksicht. Die Organisation, die anfänglich hergestellt ward, um äufserem Widerstand entgegenzutreten, wird natürlich angewandt, um alle vom Leben des Volkes umfafsten Interessen und Zwecke zu fördern und zu schützen. Es gibt zwei Typen des Staatslebens, einen, der vorwiegend durch die Notwendigkeit der Machtentfaltung nach aufsen, einen anderen, der wesentlich durch die Rücksicht auf das innere Leben des Volkes bestimmt wird[1]). Solange ein Staat mit anderen Staaten für seine Existenz kämpfen mufs, wird besonders ersterer Typus vorherrschen; sobald friedlichere Verhältnisse eintreten, wird sich der letztere Typus entwickeln. Es wird leicht zu ersehen sein, welcher der beiden Typen die gesunde Entwickelung der materiellen und der ideellen Kultur am meisten begünstigt.

Schon auf den primitiven Entwickelungsstufen gibt es etwas, das stärker ist als die blofse Gewalt, und das diese in seine Dienste nimmt. Dies sind die ungeschriebenen Gesetze, die in den Gewohnheiten des Volkes enthalten sind. (Vgl. 2.) Die Organisation der Verhältnisse des Volkes kann nie durch Machtgebote allein geschehen. Sogar die Gewalthaber sind in ihrem Inneren mehr oder weniger von Furcht oder Ehrfurcht vor dem Überlieferten erfüllt. Kein Gewalthaber steht dermafsen über seinem Zeitalter, dafs er keine Vorbilder und Präzedenzien hätte, denen er folgte. Solche Vorbilder und Präzedenzien bieten uns die primitive Form des Rechts.

Wir haben also im Begriffe des Staates verschiedene Momente. Die Gewalt ist das letzte Mittel und Fundament des Staates; das Recht ist die Norm, welche die Anwendung der Gewalt bestimmt; und die Kultur ist der Zweck, dem die vom Rechte geleitete Anwendung der Gewalt dienen soll. Und bei allen diesen Momenten wird noch die Frage nach der ethischen Bedeutung des Staates aufzuwerfen sein.

---

[1]) Spencer: Principles of Ethics. II. S. 181—187.

XXXVII.

DAS RECHT UND DIE MORAL.

1. Wenn das Recht nur aus denjenigen Gewohnheiten und Überlieferungen besteht, welche das Leben unwillkürlich beherrschen, so macht der Gegensatz zwischen Moral und Recht sich nicht geltend [1]). Unter dem Rechte verstehen wir auf unserem modernen Standpunkte den Inbegriff der in bestimmten Kundgebungen ausgesprochenen Regeln für die Anwendung der Gewalt, während wir unter der Moral verstehen, was uns in unserem Inneren vom Gewissen kundgethan wird. Ein solcher scharfer Gegensatz zwischen einem Äufseren und einem Inneren, zwischen äufserer Gewalt und innerem Gefühl ist jedoch erst die Frucht eines langen Entwickelungsganges. Ursprünglich gibt es keinen Unterschied zwischen Gewohnheit, Überlieferung, Recht, Moral und Religion. Es macht sich das Bedürfnis geltend, gleiche Fälle auf gleiche Weise zu behandeln. Dafs etwas schon einmal auf eine gewisse Weise geschehen ist, gibt Grund genug, dafs es auch das nächste Mal auf dieselbe Weise geschieht. Wie schon bemerkt, herrscht hier keine rein unbewufste Gewohnheit. In dem Bedürfnisse, die einmal gebahnten Wege zu betreten, wirkt auch die Ehrfurcht vor der Vergangenheit und vor den dunklen Mächten, von welchen die herrschenden Sitten und Überlieferungen hergeleitet werden [2]). Deren erster Ursprung verbirgt sich im

[1]) Ich bediene mich hier des Ausdrucks „Moral", um die praktische Ethik zu bezeichnen. Bei dem Worte „Ethik" denkt man leicht ausschliefslich an eine theoretische Lehre.

[2]) Vgl. die vorzügliche Entwickelung des Begriffs der Sitte in

Unbekannten; deswegen erhalten sie einen geheimnisvollen Charakter. Und da sie die Summe der von den Vorfahren in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens gemachten Erfahrungen enthalten, geben sie oft eine bessere Richtschnur ab als die begrenztere Einsicht eines einzigen Individuums.

Wenn diese ungeschriebenen Gesetze aufgezeichnet und kundgemacht werden, tritt die Staatsgewalt bestimmter als Handhaberin und Beschützerin der Gesetze auf, und diese erhalten nun den Charakter ausdrücklicher Willenskundgebungen, allgemeiner Regeln für das Handeln. Das Bedürfnis nach solchen festgestellten Regeln entstand zuerst in dem Leben der griechisch-römischen Städte[1]). Das Recht ist nun nicht mehr der Inbegriff der unwillkürlichen Normen des Volkes, sondern der Wille der herrschenden Gewalt. Im Gegensatz zur Staatsgewalt stehen die einzelnen Individuen mit ihrer persönlichen Überzeugung, und hier kann es zu einem Konflikte des Rechts mit der Moral kommen. Diese sind nicht mehr durch Überlieferung vereint, sondern was das Recht gebietet oder erlaubt, das verbietet vielleicht die Moral, und was diese gebietet, das verbietet vielleicht das Recht. Es kann hier ein Konflikt entstehen, der oft einen tragischen Ausgang nimmt. Die Gesellschaft mufs ihre Rechtsorganisation wahren, und das Individuum mufs seine Überzeugung wahren, mufs „Gott mehr gehorchen denn den Menschen" [2]). Dem Einzelnen bleibt

---

Jhering: Der Zweck im Recht. II, S. 19—41. Die Sitte wird hier als „verpflichtende Gewohnheit" definiert.

[1]) Leist: Alt-arisches Jus civile. I. S. 338—341.

[2]) Vgl. Platons Apologie. Kap. 17. — Apostelgeschichte IV, 19; V, 29. — Die Juristen mögen sich nicht gern die Möglichkeit denken, dafs der Einzelne dem „Recht" gegenüber ethisches Recht haben könne. Selbst A. S. Örsted sagt: „Jeder ist verpflichtet, seine private Meinung derjenigen, welche dem Gesetze zu Grunde liegt, unterzuordnen. Allenfalls mufs er von jeder öffentlichen Behörde als hierzu verpflichtet betrachtet werden." (Om de förste Grundsätninger for Straffelovgivningen. [Die ersten Grundsätze der Strafgesetzgebung] — Eunomia II, S. 202.) — Im dänischen bürgerlichen Strafgesetz § 42 ist die Rede von „der unrichtigen Meinung, dafs die durch das Gesetz verbotene Handlung nach dem Gebote des Gewissens oder der Religion erlaubt oder sogar befohlen sei", und es scheint also, als ob es festgestellt würde, dafs das Unrecht immer auf seiten des Einzelnen sein müsse. Da ist Örsted denn doch vorsichtiger, indem er nur behauptet, die öffentliche Behörde müsse die Sache mit Notwendigkeit auf diese Weise betrachten. Die Verfasser des Gesetzes scheinen die Absicht

hier nichts anderes übrig, als von der jetzigen Rechtsorganisation an die auf einer besseren Grundlage erbaute Rechtsorganisation der Zukunft zu appellieren. — Dergleichen Konflikte dürfen aber nicht für die Feststellung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral im ganzen entscheidend sein. Recht und Moral haben sich geschichtlich aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entwickelt, und nur in Ausnahmsfällen werden sie einander ganz fremd.

2. Wenn die primitive Entwickelungsstufe, auf welcher der Unterschied zwischen Recht und Moral noch nicht hervortritt, verlassen wird, und wenn das Recht als ein besonderes Gebiet für sich entwickelt wird, so gibt es vorzüglich vier Punkte, an welchen dasselbe als von der Moral verschieden erscheint: es stützt sich auf äufseren Zwang; es betrifft nur die äufsere Handlung; es ist mehr universell; es ist mehr elementar.

a) Eine moralische Handlung mufs aus dem inneren Gefühl und Willen des Handelnden selbst entsprungen sein. Die rechtliche Handlung läfst sich aber durch äufsere Gewalt erzwingen, einerlei, ob die Gesinnung des Handelnden mit derselben übereinstimme oder nicht. Die Möglichkeit des Zwanges ist das äufsere Merkmal des Rechts. Die Rechtsorganisation gibt sich durch physische Gewalt kund, während die moralische Weltordnung eine innere ist. Die Sanktion ist beim Recht eine äufsere, bei der Moral eine innere. (Vgl. IV, 5—6.)

b) Hiermit steht es in engem Zusammenhang, dafs das Recht nur äufsere Handlung fordert. Um die Gesinnung und den Willen kümmert es sich nicht; diese kann es nicht treffen. Für die rein ethische Wertschätzung dagegen kann die äufsere Handlung im Vergleich mit den Motiven, durch welche dieselbe erzeugt ward, oft von verschwindender Bedeutung werden. Diese Motive können höchst bedenklicher Art sein, wenngleich die Handlung an und für sich nicht verderblich ist; und sie können Anerkennung verdienen, wenngleich die äufsere Handlung verwerflich ist.

c) Deswegen kann das Recht auch nur solche Verhältnisse betreffen, in welchen von allen Menschen mit

---

gehabt zu haben, die Möglichkeit eines Konfliktes zu verhüllen. Diese Möglichkeit ist aber stets vorhanden, sobald überhaupt zwischen Recht und Moral unterschieden werden kann.

möglichst grofser Annäherung dasselbe verlangt werden kann. Die grofsen individuellen Verschiedenheiten treten mehr in der Gesinnung und den Motiven als in den äufseren Handlungen hervor. Menschen desselben Volkes sind sich mehr wegen ihres Betragens als wegen ihres Gedankenganges ähnlich. Die Handlung ist nicht so individuell wie die Gesinnung.

d) Und was auf diese Weise von allen gefordert werden kann und gefordert werden mufs, und was gethan werden kann, einerlei, aus welchen Motiven, und was deshalb auch durch Gewalt zu erzwingen ist, — das können nur gewisse elementare ethische Handlungen sein, d. h. solche Handlungen, die auf die Erhaltung der allernotwendigsten Bedingungen menschlichen Beisammenlebens ausgehen. Das Recht zielt stets auf ein Minimum ab oder sollte stets auf ein solches abzielen. Dies liegt schon darin, dafs der Zwang immer ein Übel ist und deshalb kraft des Wohlfahrtsprinzips auf das möglichst Wenige, auf das Unentbehrlichste zu beschränken ist. Das Recht soll durch seine strengen Bestimmungen diejenigen Grenzen feststellen, unter welche das Handeln des Menschen nicht sinken darf, über welche es sich aber so hoch erheben darf, wie es vermag.

3. Die Rechtsorganisation ist eine von den Menschen teils unwillkürlich, teils willkürlich hergestellte Naturorganisation. Obschon von der ethischen Ordnung verschieden, wirkt sie doch als deren Vorbereitung und Grundlage. Sie übt eine teils indirekte, teils direkte Erziehung aus. Indirekt wirkt sie, indem sie alle Versuche unterdrückt, sich über die notwendigen Bedingungen menschlichen Beisammenlebens hinwegzusetzen. Hierdurch werden die diesen Bedingungen widerstreitenden Tendenzen allmählich gehemmt. Direkt erzieht sie, indem sie einen festen Rahmen abgibt, innerhalb dessen sich die freien Kräfte sorglos regen können. Sie bedingt ein Gefühl der Sicherheit und der Beständigkeit, ohne welches jedes höhere Trachten unmöglich wird.

Der Zusammenhang zwischen Recht und Moral ist hiermit aber noch lange nicht erschöpft. Die Aufgabe, das Recht durch die Gewalt zu handhaben, fällt natürlich denjenigen zu, welche über die gesammelte, konzentrierte Gewalt des Staates verfügen. Die ethische Berechtigung und Notwendigkeit dieser Anwendung der Gewalt beruhen darauf, dafs das Wohl des Ganzen höher steht als die Gelüste des

Einzelnen. Dies ist eine Voraussetzung, die jeder Ethik gilt, welche nicht dem Standpunkt des Augenblicks oder dem individualistischen Standpunkt huldigt. Es ist eine ethische Aufgabe, die Grundbedingungen zu verteidigen, ohne die das Leben der Gesellschaft nicht bestehen und sich entwickeln kann. Soll ein Leben der Gesellschaft ermöglicht werden, so mufs dem Drange der einzelnen Individuen, sich im Dasein zu breiten, notwendigerweise eine Schranke gesetzt werden. — Nicht nur seiner Wirkungen wegen, sondern auch wegen der Voraussetzung, auf die das durch Gewalt gewahrte Recht baut, erhält dieses also einen ethischen Charakter.

Trotz der fortwährenden Möglichkeit eines Konflikts des Rechtes mit der Moral ist das Recht doch stets ethisch bedingt und die Rechtsorganisation ein Teil der ethischen Ordnung. Eben dies verleiht einem solchen Konflikt seinen tragischen Charakter. Er ist ein Zusammenstofs zwischen ethischen Gewalten oder besser: zwischen Gewalten, die jede für sich auf ethische Autorität Anspruch machen müssen, — denn wenn ein Zusammenstofs stattfindet, mufs einer der Teile seinen ethischen Charakter verloren haben. Welcher derselben im einzelnen Falle seine Autorität verscherzt hat, das ist gerade die grofse Frage. Ist mein Gewissen nur ein Hirngespinst, wenn es einem bestehenden Rechte widerstreitet, oder ist das Gebot des Gesetzes, wenn es der klaren Aussage meines Gewissens widerstreitet, nur eine willkürliche und unverantwortliche Forderung? Die letzte Entscheidung wird in allen Fällen dem Gewissen des Einzelnen anheimkommen; denn das Gewissen richtet alles, auch sich selbst (IV, 3). Wähle ich also die Unterwerfung unter das positive Recht, so mufs ich dies vor meinem Gewissen ebensowohl verantworten können, als wenn ich die Übertretung des positiven Rechts wähle.

Goos, dessen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral mir sehr lehrreich gewesen ist, äufsert[1], das positive Recht würde nur dann seine ethische Berechtigung verscherzen, „wenn eine unter dem Namen des Rechtes herrschende Despotie eine solche Höhe erreichte, dafs vom Standpunkt der Sittlichkeit aus gesagt werden

[1]) Almindelig Retslære (Allgemeine Rechtslehre) I. S. 47.

könnte, besser sei kein Recht als ein solches Recht". Dem Unrechte des Rechts gegen die Moral scheint die Grenze hier jedoch zu eng abgesteckt zu sein. Nicht nur da, wo die Despotie, sondern auch da, wo die Trägheit im Namen des Rechtes herrscht, kann eine positive gesetzliche Bestimmung ihren ethischen Charakter verlieren. Ein positives Gesetz kann einer von dem ethischen Gesetze verlangten Ordnung ein Hindernis darbieten, und es ist nicht gesagt, dafs die Befriedigung der ethischen Forderung warten kann, bis das geltende Recht auf dem von den Gesetzen des Staates vorgeschriebenen Wege von einer besseren Ordnung abgelöst wird. In jeder förderlichen Reformation und Revolution geschieht ein ethischer Durchbruch, der die Schranken des positiven Gesetzes sprengt. Unter gewöhnlichen Verhältnissen können die ethischen Forderungen auf stille und ruhige Weise in die Formen des positiven Rechts hinüberfliefsen; es kann aber so viel ethische Spannkraft angesammelt sein, dafs ein plötzlicher Durchbruch notwendig wird. Also nicht nur, wenn das positive Recht sehr niedrig steht, sondern auch, wenn die ethische Forderung sehr hoch steht, wird ein Konflikt eintreten, und zwar als ethische Notwendigkeit.

4. Wie bestimmt sich der Unterschied zwischen Recht und Moral geltend macht, wenn eine höhere Entwickelungsstufe erreicht ist, läfst sich daraus ersehen, dafs man gerade von einem ernstlichen ethischen Standpunkt aus hat behaupten wollen, das Recht und die Moral hätten gar keine gemeinschaftliche Wurzel, und das Recht trage keinen ethischen Charakter. Kant und Fichte fafsten das Recht als eine rein äufsere Organisation auf, die notwendigerweise vorhanden sein müsse, wenn selbständige Wesen zusammen leben sollten. Die Freiheit einer Person müsse dergestalt beschränkt werden, dafs die gleich grofse Freiheit der anderen Person möglich werde. Aber das Recht stelle nur eine äufsere Ordnung fest, verbiete faktische Übergriffe mit Bezug auf die Freiheit anderer Menschen. Das Recht fordere nur Legalität, äufseres Übereinstimmen mit den für das Zusammenleben mehrerer Personen gültigen Regeln. Die Ethik fordere aber Moralität, den inneren Anschlufs an die erkannte Pflicht. Ebensowenig wie der gute Wille auf dem Gebiete des Rechts etwas zu thun habe, ebensowenig habe die Legalität als solche ethische Bedeutung.

Fichte hat den charakteristischsten Versuch gemacht, die Rechtslehre als eine selbständige, von der Ethik durchaus unabhängige Wissenschaft zu begründen. Das Prinzip des Rechtes setze, seiner Meinung nach, nur den Entschlufs eines Individuums voraus, mit anderen Individuen zusammen leben zu wollen. Weshalb das Individuum diesen Entschlufs fasse, ob aus ethischen oder aus nicht-ethischen Gründen, das gehe die Rechtslehre nichts an. Wer nicht mit anderen Individuen zusammen leben wolle, mit dem habe die Rechtslehre nichts zu schaffen; keines deren Argumente sei für ihn gültig. Liege aber ein Entschlufs genannten Inhalts vor, so zeige die Rechtslehre, dafs dieser sich nur dann durchführen lasse, wenn das Individuum willig sei, seine Freiheit zu beschränken. Habe man A gesagt, müsse man auch B sagen, und wolle man nicht B sagen, so dürfe man auch nicht A sagen: wer seine Freiheit nicht beschränken wolle, der könne nicht mit anderen Individuen zusammen leben. Wir würden also zum Rechte kommen, ohne auf irgend eine Weise die Moral vorauszusetzen. — Hierzu komme aber noch, dafs Moral und Recht sich widerstreiten könnten. Das moralische Gesetz verbiete mir, dem Armen sein letztes Lämmlein zu nehmen, wenn er mir seine Schuld nicht bezahlen könne; das juristische Gesetz aber erlaube mir dies. Wie könne eine solche Erlaubnis ethische Begründung finden? Aus einer gemeinschaftlichen Voraussetzung könnten nicht zwei sich so widerstreitende Folgerungen entspringen [1]).

Hierauf mufs erstens erwidert werden, dafs die Rechtsorganisation sehr wohl ethische Bedeutung haben kann, obschon sie durch äufseren Zwang gehandhabt wird, und obgleich das Individuum schon aus rein egoistischen Motiven zu deren Anerkennung bewogen wird. Wenn das Recht die elementarsten ethischen Forderungen wahrt, ist es kein Wunder, dafs dasselbe etwas feststellt, das man auch von ganz anderen Standpunkten als dem eigentlich ethischen als notwendig erkennen kann. Sicherheit, Ordnung und feste Organisation können sehr wohl, obgleich sie egoistische Bedürfnisse

---

[1]) J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts. Jena und Leipzig 1796. Einleitung § 2 und Erstes Hauptstück § 4. — Vor Fichte hatte Anselm Feuerbach eine ähnliche Theorie ausgesprochen, indes nicht in so durchgeführter Form.

sind, darum auch ethische Bedürfnisse sein. Sie erhalten ethischen Wert durch das, was sich auf ihnen als der Grundlage entfalten kann, und sie entspringen aus dem Wohlfahrtsprinzip, wie alle ethischen Forderungen.

Was ferner die Möglichkeit eines Konflikts betrifft, so liegt nichts Sonderbares darin, dafs ein solcher entstehen kann, da die rein elementaren ethischen Forderungen notwendigerweise geräumiger und niedriger sein müssen, als die höheren Forderungen, die sich nicht durch äufsere Gewalt durchsetzen lassen. Meine Pflicht setzt meiner Handlungsfreiheit engere Grenzen als mein juristisches Recht. Das Recht ist, wie oben (2) bemerkt, mehr universell als die Pflicht, und die ethische Berechtigung (vgl. VIII, 1) fällt nicht mit der juristischen Berechtigung zusammen. Bleibe ich auf dem juristischen Standpunkte stehen, und schiebe ich die strengeren ethischen Forderungen beiseite, so ist es kein Wunder, dafs ein Konflikt entsteht. — Dafs der niedere Kreis von Rechten existieren mufs, wird dadurch bedingt, dafs sonst gröfsere Übelstände eintreten würden, als diejenigen, welche Folgen eines Konflikts des Rechtes mit der Moral sind. Der Gläubiger kann sich zu einem unmenschlichen Betragen gegen den Schuldner das Gesetz zu nutze machen; wenn hier aber keine harten Bestimmungen gölten, würde Leichtsinn beim Leihen und Verzehren erzeugt, da man sich darauf verlassen könnte, stets etwas übrig zu behalten. Die Versuchung zu einem solchen unethischen Betragen würde für den Schuldner weit gröfser sein, als die Versuchung für den Gläubiger, sein juristisches Recht auf unmenschliche Weise zu gebrauchen. Natürlich dürfen die Bestimmungen nicht härter sein, als streng notwendig, und es ist wohl keine Frage, dafs die Humanität hier wie an so vielen anderen Punkten noch grofse Fortschritte zu machen hat.

Allerdings zählt das Recht nur auf Legalität, auf äufseres Übereinstimmen mit den gültigen Gesetzen. Aber keine rechtlich organisierte Gesellschaft kann in der Wirklichkeit bestehen, wenn keine anderen Motive als nur rein egoistische zum Gehorsam gegen die Rechtsorganisation bewegen. Soll die Rechtsorganisation mehr sein als ein organisierter Kriegszustand, so mufs sie ihre subjektive Grundlage in etwas anderem als dem blofsen Eigeninteresse

haben [1]). Und diese wird sie erhalten, wenn sie ihrem Zweck entspricht, die Entwickelung des Lebens in den verschiedenen Richtungen zu schützen und zu schirmen. Die Menschen werden dann zur Rechtsorganisation als zur Bedingung der gröfsten Güter emporblicken. Dieselbe wird ihnen nicht nur Furcht und Abhängigkeitsgefühl, sondern auch Dankbarkeit und Bewunderung einflöfsen. Sie werden in derselben einen Rahmen erblicken, innerhalb dessen alles, was sie wünschen und erstreben, sich sicher entwickeln kann, und selbst wenn sie die Notwendigkeit einsehen, die Organisation zu kritisieren und zu ändern, ja vielleicht sogar durchaus mit der Bahn, welche dieselbe eingeschlagen hat, zu brechen, so geschieht dies, um sie besser zu befähigen, ihre Aufgabe in der ethischen Welt auszuführen.

Es kann mitunter gerade eine ethische Pflicht sein, das Recht, das man nach der geltenden Organisation besitzt, auf rücksichtslose Weise zu gebrauchen, um hierdurch deren Gültigkeit und rechtes Verständnis zu wahren und die Achtung vor der Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Individuen zu fördern. Der Kampf ums Recht ist Kampf um eines der wichtigsten Güter des menschlichen Lebens, obschon Ihering [2]) zu weit geht, wenn er behauptet, unter den beiden Geboten: thue kein Unrecht! und: dulde kein Unrecht! sei letzteres das wichtigere. Es bezeichnete einen grofsen ethischen Fortschritt, als der Satz zum erstenmal aufgestellt wurde, es sei besser, Unrecht leiden, denn Unrecht thun (siehe XII, 2). Iherings Behauptung ist nur dann richtig, wenn man sich aus Bequemlichkeit oder Gleichgültigkeit das Unrecht gefallen läfst, oder wenn man den Blick für die praktische Bedeutung des Rechts für das menschliche Leben verloren hat.

5. In der Entwickelungsgeschichte des Rechts sind besonders zwei Hauptpunkte von Interesse in ethischer Beziehung. Der eine betrifft die Autorität, welche das Recht feststellt und handhabt, der andere das Subjekt, welches das Recht besitzt, oder welches die Forderung des Rechtes befriedigen soll.

a) Solange das Recht noch nicht von Gewohnheit und Sitte ausgesondert wird, sondern in enger Verbindung

---

[1]) Vgl.: Die Grundlage der humanen Ethik. S. 38 f.
[2]) Der Kampf ums Recht.

mit Moral und Religion in denselben enthalten ist, so lange läſst es sich nicht in klare und bestimmte Satzungen fassen. Die Willkür und der Zufall haben gar zu freien Zutritt. Es ist daher ein groſser Fortschritt, wenn die in der Gesellschaft herrschende Gewalt bestimmte Satzungen als Norm ihres Auftretens anerkennt. Die Gewalt unterstellt sich hierdurch einem höheren Gesetze und läſst sich nun danach schätzen, wie sie dieses Gesetz befriedigt. Sie läſst sich mit einem von ihr selbst anerkannten Maſse messen. Dies ist ein wichtiger Wendepunkt in der Geschichte der Autoritäten[1]. Auf die Dauer werden die Inkonsequenzen der Gewalt auf deren eigenes Haupt zurückfallen. Auch wenn sie das Recht nur als eine Art Vermummung angelegt hat, so hat sie hierdurch einen gefährlichen Feind herausgefordert. Sie hat die Kritik herausgefordert und wird diese nicht hemmen können, ohne jedes frei denkende Bewuſstsein systematisch zu vernichten. Daſs sie dies nicht vermag, zeigt sich dadurch, daſs sie sich gewöhnlich — wenn auch durch noch so viele Verdrehungen und Winkelzüge — den Anschein einer rechtlichen Begründung ihres Betragens zu verschaffen sucht. Hat die Kritik erst mit einem Punkte angefangen, so geht sie bald weiter. Sie beschränkt sich nicht auf eine Prüfung der Übereinstimmung der einzelnen Gewaltanwendung mit dem Recht, welches die Gewalt selbst als gültig anerkannt hat, sondern sie wendet sich gegen dieses Recht selbst und verlangt die Abschaffung der in ihm enthaltenen Ungleichheiten und Miſsstände. Schon durch die öffentliche Kritik und Debatte erhalten die Gedanken und Gefühle des Volkes auf die Feststellung und Anwendung des Rechtes Einfluſs. Die Gewalthaber selbst werden sich diesem Einflusse auf die Dauer nicht entziehen können; in ihrem eignen Bewuſstsein werden sich diese Gedanken und Gefühle bis zu einem gewissen Grade geltend machen, ebenso wie schon auf dem Standpunkte des Gewohnheitsrechtes die Gewalthaber die Macht der Überlieferung fühlen (XXXVI, 5). — Man hat sogar diejenige Verfassung als die wahre freie gepriesen, nach welcher die endliche Entscheidung der Sachen allerdings dem absoluten Monarchen überlassen sein sollte, sonst aber unbedingte Diskussionsfreiheit herrschte, so daſs eine Kontrolle von

[1] Die Grundlage der humanen Ethik. S. 79.

allen über alle ausgeübt würde. Der Monarch sollte dann nur feststellen, was sich als Ergebnis der allseitigen Debatte im Gemüte des Volkes entwickelt hätte [1]). Hier ist die Entfernung zwischen der Debatte und der Entscheidung aber noch zu grofs, und es ist nicht verbürgt, dafs diese wirklich möglichst eng mit jener verbunden wird. Das Recht erlangt daher noch nicht den innigen Zusammenhang mit dem Volksbewufstsein, der für sein sicheres Bestehen notwendig ist. Dies geschieht nur, wenn das Volk politische Freiheit und somit direkten Einflufs auf die Feststellung des Rechtes durch die Gesetzgebung hat. Nur hierdurch wird es auch ermöglicht, dafs die Sonderinteressen der Gewalthaber den gemeinsamen Interessen der Gesellschaft immer mehr untergeordnet werden können. — Das lebhafte Rechtsgefühl des Volkes ist aber doch stets — wie man sich die Verfassung auch denken möge — die letzte Schutzwehr der Rechtsorganisation [2]), so wie dasselbe ebenfalls die Quelle ist, aus der sich diese ursprünglich entwickelt hat. Versiegt diese Quelle, so ist das Leben aus, wenn die Räder des Staatsmechanismus ihr Klappern auch noch eine Zeitlang fortsetzen können.

b) Auf primitiven Stufen hat die Rechtsorganisation nicht mit den einzelnen Individuen, sondern mit den Sippen, mit den Familiengruppen zu thun. Das Individuum wird nur als ein Glied seiner Familie und seines Stammes betrachtet. Innerhalb dieser Gruppen herrscht Gemeinschaftlichkeit des Eigentums, vielleicht auch der Frauen und Kinder. Die Ehe ist nicht die Sache zweier Individuen, sondern die Sache zweier Sippen, die hierdurch miteinander in Verbindung treten. Geschieht ein Mord oder ein Raub, so wird die ganze Sippe, welcher der Thäter angehört, von der Wiedervergeltung getroffen. Es existieren keine indivi-

---

[1]) Vgl. F. C. Sibbern: Dikaiosyne. Kjöbenhavn 1843. — Ähnlicherweise sollte dem Kardinal Newman zufolge (Apologia pro vita sua. 1864. S. 271 f.) selbst der unfehlbare Papst nur die Aufgabe haben, zu „definieren", was die Kirche schon vorher glaube. Er sollte nur das Ergebnis der Glaubensentwickelung der Kirche feststellen. Die Katholiken, sagt Newman, glauben nicht an die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria, weil sie vom Papste festgestellt wurde, sondern sie wurde vom Papste festgestellt, weil die Katholiken daran glaubten!

[2]) Vgl. Ihering: Der Zweck im Recht. I. 2. Aufl. S. 381.

duellen Verpflichtungen und keine individuelle Schuld. Erst wenn die instinktive Gewohnheit sich nach und nach zum eigentlichen Rechtsgefühl entwickelt, geht eine Emanzipation der einzelnen Individuen vor, durch welche sie, jedes für sich, des Rechtes teilhafte Personen werden, Mittelpunkte von Rechten und Pflichten, Subjekte, die sich Schuld zuziehen und abbüfsen können. Es finden sich noch jetzt Spuren des primitiven Gedankenganges in unserer Rechtsorganisation (vgl. z. B. XXII, 1).

6. Ein Mittelglied zwischen dem positiven Recht und der ethischen Überzeugung bildet die öffentliche Meinung. Diese läfst sich als der intellektuelle Ausdruck der positiven Moralität definieren. Dieselbe ist eine Art „moralischer Polizei", die durch ihr Lob und ihren Tadel mächtigen Einflufs ausübt. Sie zieht dem Erlaublichen etwas engere Grenzen als das Recht. Das Recht bekümmert sich um die äufsere Handlung; die öffentliche Meinung geht weiter und spricht dem Charakter das Urteil. Vor ihrem Richterstuhle kommen Verhältnisse in Betracht, die der juristische Richterstuhl nicht berücksichtigen kann. Deshalb spricht sie mitunter solche frei, die juristisch verurteilt werden, wiewohl sie noch häufiger solche anklagt, die vor kein juristisches Gericht gestellt werden können.

Die öffentliche Meinung kann sich auf sehr verschiedene Weise bilden und sehr verschiedenen Wertes sein. Oft kann es schwer sein, ihren Ursprung aufzuspüren, weil sie der Ausdruck einer langen Reihe stetiger Erfahrungen ist, die nicht jede für sich die Aufmerksamkeit angezogen haben, deren Resultat indessen klar zu Tage tritt. In anderen Fällen können es plötzliche, gemeinsam gemachte Erfahrungen sein, die sogleich in allen Menschen dieselbe Stimmung in Bewegung setzen. Beides wird bewirken, dafs Meinungen „in der Luft liegen" werden, und in beiden Fällen können diese sich mit grofser Stärke geltend machen. Das Unbekannte ihres Ursprungs verleiht ihnen einen gewissen mystischen Charakter und drückt ihnen das Gepräge des Selbstverständlichen auf. Oft können es einzelne hervorragende Männer sein, die durch ihr Ansehen die öffentliche Meinung bestimmen, besonders wenn sie im stande sind, ihre Gedanken in schlagende Worte zu kleiden. Es können aber auch unbekannte und unbedeutende Personen sein, die durch unablässige Wiederholung die Meinungen „in der

Luft liegen" machen. Zwischen dem engen Kreise von Menschen, die neue Erfahrungen machen und neue Ideen erhalten, und dem grofsen Kreise, der seine Ansichten vorwiegend passiv empfängt, findet fortwährende Wechselwirkung statt. Niemand wird es vermeiden können, wie aktiv sein Denk- und Gefühlsleben auch sei, durch die Voraussetzungen und Uberlieferungen der Zeit und des Volkes oder des Standes und der Familie bestimmt zu werden; man kann sich aber in eine mehr oder weniger aktive Beziehung zu diesen stellen und ein mehr oder weniger waches Auge für neue Möglichkeiten haben. In verschiedenen Ländern wird das Verhältnis derer, welche die geltenden Meinungen aktiv ausgestalten, zu denen, welche dieselben passiv aufnehmen, und denen, welche — gar keine Meinung haben, ein verschiedenes sein. James Bryce, der in seinem Werke über die amerikanische Republik eine interessante Untersuchung über das Entstehen und die Bedeutung der öffentlichen Meinung anstellt, meint, dafs die Anzahl der zur ersten Klasse Gehörenden in den Vereinigten Staaten eine sehr geringe, in England dagegen eine verhältnismäfsig grofse sei; dafs dafür aber die dritte Klasse dort verhältnismäfsig viel kleiner sei als in England — und noch viel kleiner sein würde, wenn die Einwanderer und die Neger die Quotenzahl nicht beeinflufsten. In den Vereinigten Staaten sei es deshalb schwieriger als anderswo, die allmähliche Entwickelung der öffentlichen Meinung nachzuweisen; ihr Entstehen und ihre Entwickelung trage dort noch mehr als anderswo den Charakter eines unmerklichen Wachstums. Es gebe nur wenige überlegene Intelligenzen, aber eine grofse Menge von Menschen, die im stande seien, die Ideen aufzunehmen, und diese würden äufserst geschwind über grofse Kreise verbreitet[1]. Bei der Verbreitung wirken Nachdenken und Überzeugung oft nur in geringem Mafse mit; eine Hauptrolle spielt aber der Nachahmungstrieb, und nicht selten entsteht eine öffentliche Meinung, nur weil sie schon zu existieren scheint![2])

---

[1]) James Bryce: The American Commonwealth. London 1885. III. S. 10—13; 99—105. — Bryce fand in Nordamerika besonders einen mehr kritischen Blick des Publikums im allgemeinen auf die Presse; das amerikanische Publikum sei kühler und vorsichtiger als das europäische und lasse sich nicht so leicht von dem geheimnisvollen „Wir" imponieren (S. 37 u. f.).

[2]) Holtzendorff: Wesen und Wert der öffentlichen Meinung. München 1879. S. 93.

Die öffentliche Meinung kann oft in ethischer Beziehung höher stehen als irgend eine der Personen, die zu derselben beitragen und ihr huldigen. Dies ist an und für sich nicht sonderbarer, als dafs die Rechtsorganisation ebenfalls höher steht als der wirkliche Zustand des Landes, was schon aus der Notwendigkeit der Strafbestimmungen hervorgeht, — oder als dafs auch die ethische Überzeugung des Einzelnen von einer Idealität sein kann, die sein wirkliches Wollen und Handeln bei weitem nicht besitzt. Es hängt sicher auch teilweise damit zusammen, dafs wir, jeder für sich, die Splitter der anderen tadeln und unsere eignen Balken vergessen; hieraus erfolgt eine Strenge der öffentlichen Meinung, vor deren Anwendung in ihrer Selbstkritik die Einzelnen sich, jeder für sich, wohl hüten [1]).

Wie die Rechtsorganisation, so mufs auch die öffentliche Meinung auf ein notwendiges Minimum beschränkt werden. Diese ist mehr anzüglich als das Recht, indem sie auch den Charakter beurteilt; demungeachtet verfügt sie nicht über die gründlichen Methoden, die der Rechtsorganisation zu Gebote stehen, wenn es gilt, die Natur einer Handlung zu beleuchten. Der Charakter ist schwerer zu beurteilen, als die äufsere Handlung. Der Entwickelungsgang des Willens wird den Unbeteiligten stets mehr oder weniger verborgen sein. Die öffentliche Meinung ist jedoch nicht geneigt, ihre Schranken zu erkennen; sie glaubt sich im Besitz der Allwissenheit und wird intolerant. Sie schert alle über einen Kamm. Oft wird sie von Standes-, Rassen-, Partei- und Religionsvorurteilen beherrscht. Trotz alledem spielt sie aber eine wichtige Rolle sowohl mit Bezug auf die Gewalt der Gesellschaft, als auch mit Bezug auf die einzelnen Individuen. Sie ist auf ihre Weise ebenso wie die Rechtsorganisation eine Art Naturordnung, welche Schranken und Bedingungen aufstellt. Sie übt eine Kontrolle aus, die nicht zu entbehren ist. Aber ebenso wie die Rechtsorganisation zuguterletzt aus dem Rechtsgefühl des Volkes entspringt und nur durch den Zusammenhang mit diesem besteht, ebenso ist es auch von gröfster Bedeutung, dafs der Strom der öffentlichen Meinung Zuflüsse aus der ernstlichen Über-

---

[1]) Vgl. Rümelin: Über den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung (Reden und Aufsätze. Neue Folge.) S. 24.

zeugung der Einzelnen aufnimmt, auf dafs er nicht flüchtig und oberflächlich werde. Und weit häufiger als ein Konflikt des Rechtes mit der Moral wird ein Konflikt der öffentlichen Meinung mit dem Gewissen des Einzelnen eintreten.

Vorzüglich die Furcht, die wachsende Macht der öffentlichen Meinung möchte der Selbständigkeit des Charakters gefährlich werden, bewog seiner Zeit Stuart Mill, sein Werk „Über die Freiheit“ zu schreiben. Die von ihm gegebene Lösung der Frage war indes, wie ich oben (VIII, 5) zu zeigen versuchte, eine verfehlte. Man kann nicht mit Stuart Mill darin einig sein, dafs die innere Selbstentwickelung des Individuums nur dieses selbst und sonst niemand angehen sollte. Es gibt keine Charaktereigenschaft eines Menschen, die nicht auf sein Verhältnis zu anderen und auf seine Stellung in der Gesellschaft Einflufs haben könnte. Und man wird auch nicht die anderen Menschen verhindern können, eine Wertschätzung des Charakterbildes, das sich in ihrem Bewufstsein von ihm bildet, anzustellen. Nicht auf die Berechtigung zum Urteilen, sondern auf die Unsicherheit der Daten, nach welchen geurteilt wird, mufs der Nachdruck gelegt werden, wenn die öffentliche Meinung in ihre rechten Grenzen zurückgewiesen werden soll. Anderseits trägt der Einzelne oft selbst die Schuld an der öffentlichen Verkennung, die ihm zu teil wird, wenn er nicht genügend dafür sorgt, dafs sein Betragen anderen im rechten Lichte erscheint. Man darf sich nicht zum Märtyrer machen lassen, wenn man nicht alles Mögliche gethan hat, um den wirklichen Zusammenhang seiner Sache so klar wie möglich darzulegen. Sogar der Ironiker Sokrates nahm kein Blatt vor den Mund, als es Ernst wurde, und als es galt, seine Landsleute von der Verübung eines Verbrechens abzuhalten.

XXXVIII.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DES STAATES.

1. Am direktesten und am meisten in die Augen springend würde die ethische Bedeutung des Staates sich zeigen, wenn diejenigen recht hätten, welche den Staat als eine unmittelbare Offenbarung der Idee des Guten auffassen, als eine ethische Autorität, die von den individuellen Gewissen unabhängig und über dieselben erhaben dastehe. Die Staatsgewalt würde dann der ethische Vormund der Individuen sein, dem diese sich beugen sollten.

In ihrer extremsten Form tritt diese Auffassung auf, wenn sie behauptet, der Staat müsse auf eine theologische Grundlage gebaut werden. Hier ist der Staat nicht nur eine ethische Macht, sondern — setzt man hinzu — da alle Ethik auf religiöser Basis beruhe, müsse der Staat zuletzt auf religiösen Boden bauen. Der Staat bedürfe — so heifst es — „eines höchsten zuverlässigen Mafsstabs“, um eine Wertschätzung der menschlichen Zwecke, deren Förderung seine Aufgabe sei, anstellen zu können. Äufsere Gerechtigkeit lasse sich nicht ohne innere Gerechtigkeit durchführen, und diese setze wieder eine religiöse Gesinnung voraus, die nur durch das Christentum zu gewinnen sei. Der Staat müsse also ein christlicher Staat sein. Dies setze voraus, „nicht dafs das lebendige persönliche Christentum in allen zum Volke Gehörenden gefunden werde, wohl aber, dafs das Volk sich der Autorität der christlichen Überlieferung beuge“. Die Christlichkeit des Staates zeige sich zuvörderst dadurch, dafs er die Kirche stütze; ferner dadurch, dafs er für christliche Sitten und Gebräuche des Volkes und für christ-

liche Schulen sorge, und dafs er überhaupt seinen Gesetzen und Institutionen das Gepräge der christlichen Grundsätze verleihe [1]).

In dieser Lehre liegt etwas Zweideutiges. Sie sagt uns nicht mit reinen Worten, wo der zuverlässige Mafsstab eigentlich zu finden sei. Christliche Überlieferung und christliche Grundsätze sind lose Begriffe, besonders wenn ausdrücklich zugegeben wird, man setze nicht voraus, dafs alle zum Volke Gehörenden einen lebendigen, persönlichen Glauben an das Christentum hätten. Niemand kann bestreiten, dafs das Christentum zur Entwickelung des ethischen Bewufstseins des menschlichen Geschlechtes bedeutende Beiträge geleistet hat. Diese Beiträge müssen aber durch anderweitige Beiträge ergänzt werden und genügen weder an Form noch an Inhalt, um als zuverlässiger Mafsstab zu dienen. Wenn man sich von theologischer Seite eines zuverlässigen Mafsstabs rühmt, so läfst sich hiermit nur dann ein Sinn verbinden, wenn man das Autoritätsprinzip konsequent festhält. Also die Autorität des Kirchenglaubens (diese sei nun der Papst, die Bibel oder das Glaubensbekenntnis) soll die Grundlage des Staates sein. Hieraus folgt eine Theokratie oder ein Kirchenstaat. Der Staat wird keine rein menschliche Gesellschaft, sondern er wird von einer übernatürlichen Autorität abhängig. Hiervon kann auf dem Standpunkte, auf den wir uns gestellt haben, keine Rede sein. Ebenso wie wir die Freiheit der Forschung und des Gewissens verteidigten, ebenso müssen wir auch die Freiheit und Selbständigkeit des Staates dem theologischen Autoritätsprinzip gegenüber verteidigen. Das Verhältnis ist sogar, wie wir im Vorhergehenden (XXXIII, 3) sahen, das umgekehrte von dem, was sich die Anhänger „des christlichen Staates“ denken: zuletzt ist es der Staat, der entscheidet, wie weit die verschiedenen religiösen Konfessionen mit der „Sittlichkeit und öffentlichen Ordnung“ [2]) übereinstimmen; er kann seinen Begriff der Sittlichkeit aus keiner derselben herholen.

Vom eignen Standpunkte des Christentums aus ist nur dann ein Sinn in der Idee eines christlichen Staates, wenn

---

[1]) Martensen: Den sociale Etik. (Die soziale Ethik.) Der protestantische Bischof stimmt hier also mit katholischen Kollegen überein. Vgl. Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 185 u. a.

[2]) Ausdrücke des dänischen Grundgesetzes.

man davon ausgehen kann, dafs alle Angehörigen des Volkes Christen sind. Aber man sagte ja ausdrücklich, dafs man nicht hiervon ausgehe! Das Christentum sollte also über diejenigen herrschen, welche nicht an dasselbe glauben! — All dieses Reden von einem christlichen Staate ist Unklarheit von Anfang bis zu Ende. Man nimmt das Wort „Christentum“ in verschiedenen Bedeutungen, je wie es einem konveniert.

Den Unklarheiten der hochkirchlichen Theologen gegenüber ist es wohlthuend, Grundtvigs gesunde und klare Auffassung des Wesens des Staates zu erblicken. Wie tief er auch persönlich vom Christentum ergriffen war, so sah er doch ein, dafs „wo die bürgerlichen Verhältnisse in Wahrheit wiedergeboren werden und Festigkeit gewinnen sollten, da müsse man das Christentum als etwas durchaus Freies und Unberechenbares ganz aufser Betracht lassen . . . . und sich an die menschliche Natur halten, welche die Geschichte an jedem gegebenen Orte offenbare“ [1]).

2. Selbst wenn man den Staat auf keine theologische Grundlage bauen will, kann man doch meinen, der Staat sei der Ausdruck einer höheren Sittlichkeit, seine Gesetze lehrten den Einzelnen, was gut und richtig sei. Der Einzelne habe allerdings seine subjektiven Ideale, im Staate trete ihm aber das Ideal als eine wirkliche Macht entgegen. Die antike Auffassung des Staates, wie sie von Platon und Aristoteles entwickelt wurde, ging in dieser Richtung. Juristen haben stets die Neigung, die Sache auf diese Weise zu betrachten. (Vgl. XXXVII, 1.) In neuerer Zeit hat namentlich Hegel diese Auffassung in extremer Form geltend gemacht. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.“ „Das Individuum selbst hat nur Wahrheit und Sittlichkeit, [insofern] als es ein Glied desselben ist.“ „Es ist der Gang Gottes in der Welt, dafs der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“ [2])

Diese Auffassung hat mit der voranstehenden das gemein, dafs sie die Selbständigkeit und freie Überzeugung der

---

[1]) Mands Minde. [„Was ich erinnere.“] S. 128. [Diese Schrift enthält Vorträge, welche der als Theolog und als Gründer der dänischen Volkshochschulen bekannte Verfasser im Jahre 1838 über die Geschichte der funfzig vorangehenden Jahre hielt.]

[2]) Hegel: Philosophie des Rechts. §§ 257—258.

einzelnen Persönlichkeit aufhebt. Die einzelnen Individuen werden in ihrem Verhältnisse zum Staate als blofs abhängige und empfangende, nicht jedes für sich als konstituierende Mitglieder gedacht. Man gibt dem Staate eine Art mystischen Lebens aufserhalb seiner Bürger oder über diesen. Der Staat lebt jedoch nur in seinen Bürgern. (Vgl. VIII, 4.) Die dem Staate zu Gebote stehende geistige und physische Gewalt ist die, welche seine Bürger zu leisten vermögen: die Gedanken und Gefühle, die Kraft, welche sie besitzen. Die Sittlichkeit des Staates mufs in seinen Bürgern gefunden werden. Oder könnte etwa ein sittlicher Staat aus unsittlichen Bürgern bestehen? Dies ist wohl ebenso unmöglich, als dafs ein Staat ein christlicher genannt werden kann, wenn er nicht aus gläubigen Christen besteht.

Die erwähnte Auffassung pafst am besten auf derjenigen Entwickelungsstufe, auf welcher sich noch kein Gegensatz zwischen der Staatsgewalt und der individuellen Freiheit geltend macht, — auf welcher der Unterschied zwischen Recht, Moral, Sitte und Gebrauch noch nicht entstanden ist. Die ethischen Vorstellungen erscheinen hier nicht als von dem einzelnen Individuum erzeugt; dieselben sind Bestandteile einer ehrwürdigen Überlieferung, von welcher die Einzelnen sich abhängig fühlen, und vor welcher sie sich beugen. Bei zivilisierten Nationen wird dieser instinktive Anschlufs an das Überlieferte indes durch die öffentliche Kritik ergänzt und kontrolliert, und die einzelnen Individuen verhalten sich nicht blofs empfangend, sondern wirken auch aktiv auf das Staatsleben zurück.

Wenn man dem Staate direkte ethische Autorität beilegt, wird man in Wirklichkeit gezwungen, schliefslich an die physische Gewalt zu appellieren. Die Staatsgewalt kann es nicht darauf ankommen lassen, ob das Individuum sich von ihrer ethischen Berechtigung überzeugt fühlt. Sie gebraucht dann ihre scharfen Mittel, und „die Verwirklichung der sittlichen Idee“ rückt dann mit Polizei und Kanonen vor. Die überspannte Ethik enthüllt sich als verkleidete Physik.

3. Man hat nun das Wesen des Staates gerade in der blofsen Gewalt gefunden. Besonders die Pessimisten betonen dieses Moment des Begriffes des Staates. Thomas Hobbes fafste den Staat als den unbedingten Willen auf, dem gegenüber die Einzelnen ihren individuellen Willen aufgäben,

damit Friede und Sicherheit herrschten. Schopenhauer bezeichnete den Staat als ein Korrektionshaus, dessen einziger Zweck es sei, die Einzelnen voreinander und die ganze Gesellschaft vor äufseren Feinden zu beschützen. Taine findet als den eigentlichen Kern hinter der ganzen Staatsmaschinerie „den Gendarmen in Waffen wider denjenigen Wilden, denjenigen Räuber und denjenigen Wahnsinnigen, den jeder von uns, schlummernd oder gefesselt, aber noch stets lebend, in seines Herzens Innersten verbirgt“ [1]).

Diese Auffassung kann sich nicht nur darauf berufen, dafs stets die Anwendung der Gewalt das letzte Mittel des Staates ist, sondern auch darauf, dafs die meisten Staaten historisch durch Eroberung gegründet sind. Durch das Schwert ist der Staat entstanden, und durch das Schwert besteht er. Es hat sich aber doch beständig erwiesen, dafs blofse Gewalt ein gar zu unsicheres Band ist. Die durch Eroberung gegründeten Staaten errangen erst Sicherheit, als sich gemeinsame Sitten, Lebensformen und Traditionen bildeten. Durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Thätigkeit wachsen die zusammengebrachten Menschengruppen zu einem Volke zusammen. (Vgl. XXXVI, 2.) Durch blofse Gewalt kann man eine Horde sammeln; ein wirklicher Staat setzt aber ein Volk voraus. Wenn Staatsgewalt und Volksleben in ganz verschiedenen Richtungen gehen, so ist ein labiles Gleichgewicht zugegen, und ein kleiner Stofs kann genügen, um das Ganze umzustürzen.

Die blofse Gewalt kann die Sicherheit und Einheit des Volkes wahren. Niemand murrt, und niemand verläfst das Glied. Sicherheit und Einheit sind aber nur in sofern Güter, als sie Bedingungen einer freien und ruhigen Entfaltung des Volkslebens sind. Man mufs sich hier hüten, das Mittel zum Zweck zu machen. Je mehr man die Sicherheitsmittel sich breiten läfst, je mehr Posten man aufstellt, um Gefahren und Unglücksfällen vorzubeugen, um so mehr hindert man die freie Bewegung, die vielleicht auf ihrem eignen Wege zum Fernhalten des Unglücks führen könnte. Ein nervöses Anstarren möglicher Gefahren kann das ganze Leben des Volkes zerstören, ebenso wie das einzelne Individuum aus

---

[1]) Hobbes: De cive V, 9. — Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 217. — Taine: L'ancien régime S. 316.

Furcht vor dem Tode am Leben verhindert werden kann. Es kann natürlich Zeiten geben, da das Volk besonders oder ausschliefslich von der Sorge für seine Sicherheit und Einheit in Anspruch genommen werden mufs. Es ist aber unrichtig, das Wesen des Staates durch die Rolle erschöpft zu finden, die er zu solchen Zeiten zu spielen gezwungen wird. Die Zentralisation und das gewaltige Aneinanderschliefsen ist eine Kraftanstrengung, die notwendig und nützlich sein kann, die aber, wenn sie anhaltend und unbegrenzt würde, alle natürliche und selbständige Entwickelung ersticken würde [1]).

Überdies kann und soll die Gewalt nicht blind sein. Sie mufs von Regeln und Prinzipien geleitet werden, und diese lassen sich nicht aus der Gewalt selbst herbeiholen, sondern müssen aus den Zwecken abgeleitet werden, welche der Staat schützen soll. Was die Gewalt hervorbringen kann, Sicherheit und Einheit nämlich, das sind nur höheren Zwecken dienstbare Mittel, diese Zwecke kann aber nur die freie Entwickelung, nicht die Gewalt hevorbringen, und erst dann kann die Gewalt in Beziehung zu denselben treten. Aus der blofsen Gewalt läfst sich weder die Kultur noch das Recht ableiten.

4. Sowohl wenn man den Staat als eine unmittelbare Offenbarung der Idee des Guten, als wenn man ihn als die über alle und über alles herrschende Gewalt auffafst, legt man das Hauptgewicht auf die Einheit des Staates und macht diese zum Ersten und Letzten. Gegen solche Auffassungen wird mit Recht geltend gemacht, dafs das wirklich Lebendige des Staates doch die einzelnen Individuen sind.

---

[1]) Das geistige Leben im modernen Deutschland trägt deutliche Spuren des Mifslichen eines solchen fortwährenden Anstarrens der Sicherheit und der Einheit und einer hieraus folgenden Konzentration der Gewalt. Es ist ebenso niederschlagend, dafs ein Volk längere Zeit hindurch nur für seine Sicherheit leben mufs, als dafs ein Individuum nur für seine Gesundheit leben mufs. Die Selbständigkeit der Charaktere und somit die höheren und edleren Formen des ethischen Lebens leiden unter der Konzentration der Gewalt und unter der Disziplin. Man hört in dieser Beziehung gleichlautende Klagen von verschiedenen Beobachtern des neuesten deutschen Geisteslebens. Vgl. Lagarde: Deutsche Schriften. Göttingen 1886. S. 108, 203 u. m. — Steinthal: Allgemeine Ethik. Berlin 1885. S. 154. — G. Brandes: Berlin. Kjöbenhavn 1885. S. 436 ff. — Th. Ziegler: Die soziale Frage eine sittliche Frage. Stuttgart 1891. S. 478 u. f.

Die Einheit besteht in der Gemeinsamkeit und der Verbindung dieser Einzelnen, ist aber nur eine Form, deren Bedeutung auf dem Inhalte beruht, der sie erfüllt. Es könnte sogar scheinen, als müsse man bei der Betrachtung des Wesens des Staates die lebendigen Bestandteile, die Elemente, die einzelnen Individuen zu Grunde legen und den Staat als durch deren Verbindung bedingt auffassen. Die Einheit wäre dann keine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete. Wir kommen hierdurch zur individualistischen Auffassung, der zufolge der Staat auf einer Übereinkunft oder einem Vertrag zwischen den einzelnen Individuen beruht.

Man hat dieser Theorie oft Unrecht gethan, indem man annahm, es müsse notwendigerweise ihre Meinung sein, der Staat sei historisch durch einen Vertrag entstanden. Jedenfalls sind nicht alle individualistischen Staatstheoretiker dieser Meinung[1]). Die Theorie benutzt den Begriff des Vertrags, um zu verdeutlichen, wie die Gesellschaft des Staates organisiert sein müfste, wenn sie ihrem Ideal entsprechen sollte. Man gebraucht denselben also als einen Mafsstab bei der Wertschätzung des wirklichen Staates, nicht als ein Mittel, um die geschichtliche Entstehung des wirklichen Staates zu erklären. Der vollkommene Staat — meint man — würde ein solcher sein, in welchem alles so eingerichtet wäre, wie die einzelnen Individuen es nach freier Übereinkunft wünschen könnten, — so also, dafs die Interessen aller Menschen berücksichtigt wären, soweit dieselben in Harmonie miteinander gebracht werden könnten.

Was sich über die geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum aufspüren läfst, bringt uns auch nicht die Vorstellung bei, der Staat sei geschichtlich durch Vereinigung selbständiger Individuen entstanden. Von Eroberungen abgesehen, die ja schon gegebene Staaten voraussetzen, scheint die Bildung der Staaten durch Verschmelzung von Horden, Gruppen oder einzelnen Familien, mitunter wohl auch durch einfachen Anwuchs und durch Entwickelung einer und derselben Familie vorgegangen zu sein. Von einzelnen selbständigen Individuen ist auf früheren Stufen eigentlich gar nicht die Rede; dieselben werden nur als Teile der Familie oder des Stammes be-

---

[1]) Vgl. über die Vertragstheorie des „Naturrechtes" Geschichte der neueren Philosophie. I. S. 52 u. f.; 58 u. f.

trachtet. Während der geschichtlichen Entwickelung geht aber eine Auflösung oder „Zerreibung“ der ursprünglichen Gruppen vor. Das Individuum wird successive emanzipiert. Das Freiheitsprinzip arbeitet sich langsam empor. (Vgl. XXIII.) Dieser Emanzipationsprozefs tritt immer deutlicher hervor, wenn man von Osten nach Westen geht: er ist weniger auffallend in Asien, wo z. B. die indischen Dorfgemeinschaften sich noch heutigestags halten, als in Europa, und weniger auffallend im östlichen Europa (den slavischen Ländern) als im westlichen (England und Frankreich)[1]. Eine durchgeführte individualistische Auffassung denkt sich diesen Emanzipationsprozefs als vollbracht und mifst die historisch gegebenen Staatsformen nach dem Grade, in welchem sie sich diesem Ideal nähern.

Die grofse Bedeutung des Individualismus liegt vor allen Dingen darin, dafs er das Persönlichkeitsprinzip, den Wert jedes einzelnen Individuums hervorhebt. Es ist die grofse Aufgabe des Staates, wie auch die jeder anderen Gesellschaft, direkt oder indirekt auf die Entwickelung eines freien persönlichen Lebens möglichst vieler Individuen hinzuarbeiten. Der vollkommene Staat würde ein solcher sein, der das persönliche Leben aller Menschen, das Bedürfnis jedes Einzelnen, seine Fähigkeiten und Triebe zu entwickeln, befriedigte. Der Individualismus hat daher eine wesentliche Seite des Ideals des Staates erfafst.

Ferner hat der Individualismus auch darin recht, dafs die Erwägungen und die bewufste Wahl der einzelnen Individuen faktisch immer mehr Einflufs auf die Organisation des Staates und auf die Entscheidung der Staatssachen erhalten. Wo politische Freiheit herrscht, da ist es dem Einzelnen gestattet, seinen Willen für die öffentlichen Angelegenheiten mitentscheidend werden zu lassen. Nicht nur bei der Begründung neuer Staaten oder eines Staatenbundes[2], oder

---

[1]) Henry Maine: Ancient Law. S. 311. — Early History of Institutions. S. 386 f.

[2]) Alexander Hamilton stellte während der Verhandlungen wegen der nordamerikanischen Bundesverfassung seinen Landsleuten vor: „es scheint der Bevölkerung dieses Landes vorbehalten zu sein, durch ihr Betragen und Beispiel die wichtige Frage zu lösen, ob Gemeinschaften von Menschen wirklich das Vermögen besitzen, nach Erwägung und Wahl eine gute Regierung einzurichten, oder ob dieselben mit Bezug auf ihre politische Konstitution bestimmt sind, stets vom

bei der Einführung neuer Verfassungen, sondern auch bei den einzelnen Entscheidungen im gewöhnlichen Laufe des Staatslebens kommt es immer mehr darauf an, Übereinstimmung der verschiedenen mitwirkenden individuellen Willen herzustellen. Auf diesem Wege kann alles, was im Inneren der individuellen Persönlichkeiten und in kleineren Kreisen der Gesellschaft lebt und sich entwickelt, dem Staatsleben zu gute kommen. Der Individualismus deutet also nicht nur auf das letzte Ziel des Staatslebens hin, sondern auch auf eines der wichtigsten Mittel, die dessen Fortschritt fördern.

In seinen extremsten Formen legt der Individualismus jedoch den Nachdruck einseitig auf die Sonderung der Individuen, betrachtet dieselben, jedes für sich, als absolut selbständig und stellt den Begriff der Souveränität des Individuums auf. Eins ist, dafs jedes einzelne Individuum ein eigentümlicher und selbständiger Ausgangspunkt ist, ein anderes aber, demselben ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu anderen Individuen absolute Bedeutung beizulegen. Soll das Wort „Souveränität" in strengem Sinne genommen werden[1]), so wird jede Gesellschaft nur eine Ansammlung oder ein Haufe von Individuen werden können; es wird kein innerer Zusammenhang zwischen denselben entstehen können. Sie schliefsen einen Vergleich miteinander ab, leben aber kein gemeinsames Leben. Ein wirklich gemeinsames Leben wird nur dann möglich, wenn das Individuum sich von Anfang an als Glied der Gattung und der Gesellschaft betrachtet und als solches betrachtet wird. Die Souveränität — die absolute Selbständigkeit und Machtvollkommenheit — kann nicht einem Einzelnen oder allen Einzelnen, jeder für sich als isoliert betrachtet, zukommen. Dieselbe kann nur dem Volke zukommen, welchem die Einzelnen wegen Gemeinsamkeit des Schicksals und der Thätigkeit angehören.

Zufall und von der Gewalt abhängig zu sein." The Federalist. 1787 Nr. 1. (Neue Ausg. Boston 1882. S. 49.)

[1]) Was selten geschieht. Vgl. doch Dühring: Kursus der Philosophie. S. 268. Wenn hier gesagt wird, nur diejenigen Eingriffe in die Souveränität seien zulässig, welche notwendig seien, um allen die gleiche Souveränität zu wahren, so läfst diese Beschränkung sich offenbar nicht aus der Souveränität des Individuums herleiten; warum sollte diese sich selbst beschränken? Die Beschränkung setzt einen Standpunkt voraus, der alle Individuen zugleich umfafst, und auf welchem die Sonderung also nicht gilt.

Konsequent mufs der Individualismus einen Schritt weiter gehen. Keine Staatsform kann die individuellen Willen unablässig herrschen lassen. Selbst da, wo die gröfste politische Freiheit herrscht, wird das Volk doch nur bei einzelnen besonders wichtigen Sachen befragt, so bei den Volksabstimmungen (den Referenda) der Schweiz. In der Zwischenzeit zwischen solchen Abstimmungen treten die individuellen Willen zurück, und die zentralen Organe des Staates lenken den Gang der Dinge. Der strenge Individualismus mufs eine solche Zwischenzeit als eine Periode der Unfreiheit betrachten. Daher schreibt Rousseau konsequent: „Das englische Volk glaubt, es sei frei. Es irrt sich sehr. Es ist nur frei, während die Mitglieder des Parlaments gewählt werden; sobald diese erwählt sind, ist es ein Sklave, ist es nichts!“ [1]) Rousseau verwarf deshalb das repräsentative System; die Souveränität könne nicht repräsentiert werden! Er übersah indes, dafs der wählende Wille auch im einzelnen Individuum nicht von den anderen Elementen des menschlichen Wesens isoliert dasteht. Derselbe hat seine Bedeutung nur, weil er der Ausschlag der ganzen Natur und des ganzen Charakters des Individuums ist, und wenn das Individuum sich den Konsequenzen seiner Wahl unterzieht, so beugt es sich daher auch keiner fremden Gewalt, sondern seinem eignen Werke. Es thut also der Freiheit der Wählenden auch keinen Abbruch, dafs sie durch ihre eigne Wahl gebunden sind. Ohne ein solches Gebundensein hat weder das einzelne Individuum einen Charakter, noch die ganze Nation einen Volkscharakter.

5. Dafs so verschiedene Auffassungen des Staates, wie die eben besprochenen, sich geltend machen können, rührt zunächst daher, dafs der Staat ein vielseitiges Wesen ist, und dafs sein Begriff Elemente enthält, deren gegenseitiges Verhältnis schwer zu bestimmen ist. Es steht aber auch mit dem Umstand in Verbindung, dafs der Staat noch erst im Werden begriffen ist, indem die verschiedenen Elemente seines Wesens noch nicht in festen gegenseitigen Zusammenhang gebracht sind, und dafs während des Laufes der Entwickelung bald das eine, bald das andere sich in den Vordergrund hervordrängt. Gewalt, Recht und Kultur stehen zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Verhältnisse zu einander.

---

[1]) Contrat social III, 13.

Es ist nun die Frage, ob wir ein normales Verhältnis derselben angeben können, d. h. ein Verhältnis, welches den Forderungen des Wohlfahrtsprinzips am besten entsprechen würde.

Von grofser Bedeutung ist hier die Erkenntnis, dafs das Unwillkürliche stets dem Willkürlichen vorausgeht. Die Institutionen und Organisationen, welche die Menschen mit vollem Bewufstsein und mit Willkür stiften, setzen voraus, dafs sich auf unwillkürliche Weise ein Inhalt entwickelt hat, der sich auf eine gewisse Weise ordnen und anwenden läfst. Wir fangen bei unseren Institutionen und Organisationen nie absolut von vorn an. Dies gilt in psychologischer Beziehung von dem Verhältnisse des wählenden Willens zu den anderen Seiten des Seelenlebens, und dies gilt auch in soziologischer Beziehung vom Verhältnisse des Staates zum Volke. Der Staat soll das Leben des Volkes organisieren und schützen, erzeugt dasselbe aber nicht von Anfang an. Zuvörderst ist das ethische Leben in seinem innersten Wesen und Ursprung vom Staate unabhängig. Es entsteht aus Gefühlen, die sich während des Beisammenlebens der Individuen entwickeln, die aber nicht durch Gewalt zu erzwingen sind. Der Staat kann durch seine blofse Gewalt Furcht einflöfsen; hiermit kommt er aber nicht weit. Ehrfurcht flöfst er erst dann ein, wenn das Individuum findet, dafs der Staat nach denjenigen Prinzipien geleitet wird, an welche es sich selbst in seinem Inneren gebunden fühlt. Wenn der Staat aus ethischen Gründen Unterwerfung verlangt, so appelliert er also an eine Gewalt, die er selbst nicht hervorgebracht hat, deren Vorhandensein er jedoch voraussetzt. Die ethischen Prinzipien, die der Staat in seiner Verfassung und in seinen Gesetzen feststellt und zur Verwendung bringt, haben sich anfangs im Bewufstsein des Volkes entwickelt. — Der Staat erzeugt auch nicht das Familienleben. Dieses hat seine Wurzel in der Natur des Menschen; nur in ihrem äufseren Auftreten und Kundgeben, nicht in ihrem Ursprung und innersten Wesen sind dessen Kräfte und Formen dem Eingreifen des Staates unterworfen. — Auch die Kultur ist nicht das Werk des Staates. Dieselbe entwickelt sich in der freien Gesellschaft. Der Ursprung der materiellen Kultur sowohl als der der geistigen führt uns stets auf einzelne Individuen zurück, in deren Bewufstsein die neuen Gedanken entstanden sind. Im Bewufstsein des Einzelnen

haben diese neuen Gedanken ihren ersten Kampf ums Dasein zu bestehen. Wenn sie in die Welt treten, müssen sie erst kleine Kreise oder Gemeinden um sich sammeln, in denen sie weitere Pflege und Entwickelung finden können, und hierdurch geeignet werden, ihren Einflufs auf gröfsere Kreise zu üben. Die bedeutenden Entwickelungsprozesse der Geschichte gehen gewöhnlich sporadisch vor, von zerstreuten Punkten, nicht von einem Zentrum aus. Sie nehmen ihren Anfang oft da, wo man es am wenigsten erwarten sollte. Man fragt dann erstaunt: Kann etwas Gutes aus Galiläa kommen? In einem entlegenen Winkel des grofsen römischen Reiches wurde eine Kraft geboren, die ein längeres Leben und gröfsere Wirkungen haben sollte, als die Mächte, die man in Rom als ewige betrachtete. Wer konnte im 12. Jahrhundert denken, dafs die Bewegungen, die sich in den französischen „Kommunen“ äufserten, die Einleitung einer vollständigen Reorganisation des gesamten öffentlichen und sozialen Lebens waren? In dunklen Werkstätten und in verachteten Arbeiterkreisen entstand eine der bedeutendsten sozialen Erscheinungen unseres Jahrhunderts, die englischen Gewerkvereine. Was sich auf diese Weise im Verborgenen entwickelt hat, kann später dem Staatsleben mannigfach zu gute kommen, kann aber nicht anfänglich vom Staate erzeugt werden. — Dasselbe gilt sogar, wie wir gesehen haben, mit Bezug auf das Recht. Dieses entwickelt sich als eine unwillkürliche Form des Lebens des Volkes; der Staat kann es nur befestigen, systematisieren und verteidigen.

Der Staat ist ebensowenig produktiv wie der wählende Wille des einzelnen Menschen. Die Möglichkeiten, unter welchen gewählt wird, müssen stets im voraus in der Natur des Menschen gegeben sein. Die Wahl hat natürlich ihre grofse Bedeutung, wenn sie auch kein Akt des Schaffens ist. Was gewählt wurde, existierte schon zum voraus; es geht nun aber in eine festere und bestimmtere Form über.

6. Der Satz, dafs der Staat nicht produktiv ist, gilt jedoch nur mit Bezug auf den Inhalt des Lebens. Seine Produktivität entfaltet der Staat, wenn es darauf ankommt, diesen Inhalt in der Form des Rechtes zu ordnen. Hier werden zu jeder Zeit eine Reihe bedeutender Aufgaben gestellt, bei deren Behandlung sich die Genialität des Staatsmannes zeigen soll. Die Begabtheit des grofsen Staatsmannes bildet ein Seitenstück zu der des grofsen Religions-

stifters. Auch die Bedeutung des letzteren liegt ja (XXXII, 1—2) nicht darin, dafs er ganz neue Gedanken erzeugt, sondern darin, dafs er auf eigentümliche Weise geistige Elemente und Kräfte, die sich schon vorher regten, „verdichtet“. Der ist ein grofser Staatsmann, der mit genialem und sympathischem Blicke die neuen Lebenskeime des Volkes entdeckt und diesen die Hilfe und Stütze, deren sie bedürftig sind, direkt oder indirekt leistet. Wenn Egoismus und Ehrgeiz seinen Blick nicht abstumpfen, so weifs er, dafs er nichts weiter vermag, als dem, was ohne ihn hervorsprofs, seine Pflege angedeihen zu lassen. Seine Produktivität besteht darin, die Form und die Mittel zu finden, mittels deren diese Hilfe geleistet werden kann. — Diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert werden, wenn politische Freiheit herrscht. Es entsteht ein innigeres Verhältnis zwischen dem Staat und der freien Gesellschaft, zwischen der Form und dem Inhalt des Lebens, wenn das Volk durch seine Repräsentanten an der Entscheidung teilnimmt, wie die Staatsgewalt angewendet werden soll. Erst durch die politische Freiheit wird der Staat wirklich das organisierte Volk, indem die Kulturgesellschaft und der Staat nun in lebhafte Wechselwirkung miteinander kommen können.

Gneist, der die Entwickelung und Organisation der Selbstverwaltung in England so gründlich und interessant dargestellt hat, betrachtet die ganze neuere soziale und politische Bewegung (was England betrifft, seit der ersten Parlamentsreform) als einen grofsen Auflösungsprozefs. Die Gesellschaft, meint er, habe sich in den Staat eingedrängt und sich zu gunsten ihrer Interessen der Gewalt desselben bemächtigt. Wie er das Verhältnis zwischen der freien Gesellschaft und dem Staat auffafst, läfst sich aus folgender Äufserung ersehen: „Was im Leben des Einzelnen der Streit zwischen den Pflichten und den Begierden, das bedeutet im Leben der Völker der ewige Streit zwischen Staat und Gesellschaft.“ [1]) Wollte man aber auch mit Gneist unter der Gesellschaft speziell die ökonomische Gesellschaft verstehen, diejenige Gesellschaft, in welcher die materielle Kultur gepflegt wird, so ist dieses Urteil doch gar zu einseitig. Auf dem Gebiete der materiellen Kultur können sich Kräfte und Gefühle entwickeln, die ebenso grofsen Wert haben, als die

[1]) Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 1017.

vom Staatsleben erzeugten. Die materielle Kultur fördert nicht nur Eigennutz und egoistische Berechnung; sie entwickelt auch den Willen, den praktischen Blick und das Vermögen, mit anderen zusammen zu wirken. Kein Wunder, dafs diejenigen, welche diese Kräfte in sich fühlen, auch das Recht zu haben glauben, über die öffentlichen Angelegenheiten des Landes ein Wort mitzureden. Dies ist eine Bedingung, damit der Staat fortwährend der Ausdruck dessen, was sich im Volke regt, sein kann. — Es ist aber einseitig, hier nur an das ökonomische und materielle Leben der Gesellschaft zu denken. Die Bewegung, die zur Erweiterung des Wahlrechts führte, steht in engem Zusammenhang mit der intellektuellen und der religiösen Entwickelung, und von dieser läfst sich doch nicht sagen, sie verhalte sich zur Thätigkeit des Staates wie der Trieb zur Pflicht [1]. — Überdies gibt Gneist zu, dafs die alte Ordnung der Dinge ihre grofsen Schattenseiten gehabt habe: man nahm keine Rücksicht auf das Wohl der Mittelklasse; man trug keine Sorge für die sittliche und geistige Hebung der Massen oder für die Kulturzwecke des Staates [2]. Eine Staatsorganisation, gegen die sich solche Vorwürfe erheben lassen, verdient doch gewifs, durch eine andere Organisation abgelöst zu werden! Gneists grofse Bewunderung der alt-englischen Selbstverwaltung läfst sich nicht recht mit diesem scharfen Urteil vereinen, welches den Auflösungsprozefs als eine Nemesis erscheinen läfst. —

Es ist keine Unterschätzung der Bedeutung des Staates, wenn dessen Produktivität darauf beschränkt wird, einem Inhalt, der ohne ihn entstanden ist, Formen zu finden und zu wahren. Diese Auffassung gibt uns aber, wenn sie richtig ist, eine Warnung, kein gar zu grofses Gewicht auf das politische Leben in dessen Sonderung von anderen Seiten des Lebens zu legen. In den Kämpfen des Staatslebens wird es nur gar zu oft vergessen, dafs die Kräfte des Volkes sich vor allen Dingen auf anderen Gebieten entwickeln

---

[1] In sonderbarem Widerspruch mit Gneists wiederholten Klagen über die Auflösung der alten Gesellschaft steht eine einzelne Äufserung von ihm (S. 996 Note). „Die Vorstellung von einer Auflösung der Gesellschaft beruht nur darauf, dafs gewohnte Vorstellungen die gewohnten Schranken nicht mehr zu entdecken vermögen.“ — Wenn man nur die alten Rubriken vermifst, scheint kein so grofser Grund zur Klage zu sein.

[2] Ibid. S. 891. 938.

müssen, im Familienleben und in der freien Kulturgesellschaft, und dafs sie nur, wenn dies geschehen ist und beständig von neuem geschieht, auf dem politischen Gebiet ergiebig angewandt werden können. In der Politik wird man leicht die Form über den Inhalt erheben.

7. Durch die festen Formen, die das Leben des Volkes organisieren, und die dasselbe in stand setzen, mit gesammelter Kraft nach aufsen aufzutreten, legt sich die Einheit des Volkes am deutlichsten an den Tag. Die einzelnen Individuen, die Familien und die freien Kulturgesellschaften bieten das Bild einer Mannigfaltigkeit wechselnder Erscheinungen dar. Der Staat repräsentiert nicht nur die Einheit des Volkes, sondern auch dessen andauerndes, über die Zeiten der einzelnen Individuen und Generationen hinaus sich erstreckendes Bestehen. Im Staate findet das Volk seinen konzentriertesten Ausdruck.

Durch diese Natur des Staates ist die allgemeine Regel dafür gegeben, welche Aufgaben derselbe lösen können wird. Wenn der Staat die zentralisierte Gewalt des Volkes ist, so mufs das, was durch seine Hilfe gefördert werden soll, derartig beschaffen sein, dafs es von einem Punkte aus systematisch zu leiten ist, und dafs Gewalt als letztes Mittel gebraucht werden kann, um dasselbe aufrecht zu erhalten. Wenn diese beiden Bedingungen fehlen, kann der Staat nichts ausrichten. Es läfst sich aber kein Gebiet nennen, auf welchem die erwähnten Bedingungen nicht unter irgend einer Entwickelungsform und in irgend einem Mafse vorhanden sein könnten. — Was und wieviel der Staat unter seine Wirksamkeit heranzieht, das wird unter verschiedenen Verhältnissen verschieden sein. Was dem einen Zeitalter als eine undenkbare Aufgabe des Staates erscheint, wird in einem anderen Zeitalter vielleicht dessen Hauptaufgabe. Entweder übernimmt er die ganze Wirksamkeit, wie beim Rechts- und Kriegswesen, oder er errichtet Anstalten, mit welchen zu konkurrieren er privaten Anstalten die Erlaubnis gibt, oder er unterstützt private Anstalten mit materiellem Beistand, oder er beschränkt sich darauf, den freien Bestrebungen die von der allgemeinen Rechtsorganisation gewährte Stütze zu sichern.

Die wirkliche Stärke des Staates besteht in dem Anschlufs, den die Staatsgewalt im ganzen Volke zu gewinnen vermag. Je gröfsere Freiheit der Staat dem Individuum,

der Familie und der Kulturgesellschaft zu überlassen im stande ist, ohne dafs seine Einheit jedoch hierunter litte, um so stärker ist er. Die Ausdehnung der persönlichen und der politischen Freiheit ist daher eins der wichtigsten Mittel, um die Entwickelungsstufe eines Staates zu beurteilen.

Die volle Harmonie zwischen Staat und Volk, Gewalt und Freiheit, Einheit und Mannigfaltigkeit ist ein in sehr weiter Ferne liegendes Ziel. In der Wirklichkeit ist jeder Staat ein Notstaat, entspricht seinem Begriffe nur höchst unvollkommen. — Einerseits tritt die Gewalt noch stets auf mehr oder weniger brutale Weise auf. Gewalt üben ist mit einer gar zu grofsen Befriedigung des menschlichen Egoismus verbunden, als dafs sich kein Mifsbrauch einstellen sollte. Hierzu kommen Furcht und blinder Selbsterhaltungsdrang, welche die Staatsgewalt bewegen können, sich auf Kosten der Zwecke, denen er dienen sollte, zu breiten. Es wird noch eines langen Entwickelungslaufes bedürfen, bis wir so weit gelangen, dafs Zwang nur dann angewandt wird, wenn er um des Wohlfahrtsprinzipes willen durchaus notwendig ist. — Anderseits äufsert — nicht selten durch Übergriffe der Staatsgewalt veranlafst — die Freiheit sich oft als Willkür, Kritiksucht, Mifstrauen und egoistischer Individualismus. — Diese beiden Extreme fordern sich gegenseitig heraus. Es mufs bald nach der einen, bald nach der anderen Seite Front gemacht werden, damit die Entwickelung uns durch rhythmische Schwingungen hindurch langsam in der Richtung des angegebnen Ziels weiter führe.

XXXIX.

DIE STRAFGEWALT DES STAATES.

---

1. Geschichtlich hat sich die Strafe aus dem Rach- oder Vergeltungsinstinkt entwickelt. In seiner einfachsten Form äufsert dieser Instinkt sich durch eine Bewegung, durch welche man gegen einen starken und schmerzlichen Eindruck reagiert. Man fährt auf den wirklichen oder vermeintlichen Angreifer los. Dieser Instinkt ist teils eine spezielle Form des Selbsterhaltungsinstinktes, insofern die reagierende Bewegung die Entfernung des Schmerz Verursachenden bezweckt, teils steht er mit dem Bedürfnisse nach Bewegung, um sich Luft zu schaffen, das jeden erregten Zustand des Bewufstseins begleitet, in Verbindung. Er wirkt blindhin, kennt keine anderen Grenzen, als die Erschöpfung seiner Kraft. Eine verhältnismäfsig geringe Einwirkung kann die gewaltigste Rückwirkung hervorbringen, wenn der Zustand schon vorher erregt ist, ebenso wie ein kleiner Funke die gröfste Explosion hervorrufen kann. Die Blindheit zeigt sich aber nicht nur darin, dafs oft gar kein vernünftiges Verhältnis zwischen Einwirkung und Rückwirkung besteht. Sie zeigt sich auch darin, dafs zwischen der wirklichen und der scheinbaren Ursache der schmerzlichen Einwirkung kein Unterschied gemacht wird, und darin, dafs die ferneren Folgen der Rückwirkung kein Gegenstand der Aufmerksamkeit werden. Das Wesentliche ist, der inneren Unruhe und dem inneren Schmerz Luft zu schaffen — über welche Objekte dies ausgeht, und wie sehr es über dieselben ausgeht, das spielt keine Rolle.

Die Entwickelung, welcher der Rachinstinkt während der Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens und der Kultur unterworfen ist, besteht teils darin, dafs das Objekt der rächenden Rückwirkung individualisiert wird, so dafs kein anderer getroffen wird, als eben der, von welchem die Einwirkung ausging, — teils darin, dafs die Stärke und Art der rächenden Rückwirkung im Verhältnis zur Stärke und Art der Einwirkung und zu dem Grade von Bewufstsein, mit welchem sie geübt wurde, bestimmt wird, — teils auch darin, dafs die ferneren Folgen, welche die rächende Rückwirkung für das von derselben getroffene Individuum und für die Gesellschaft überhaupt erhält, berücksichtigt werden. Dies alles setzt voraus, dafs der Instinkt im Fluge gehemmt wird, — dafs zwischen Einwirkung und Rückwirkung ein Zwischenraum eingeschoben wird, ein Zwischenraum, der für die Entwickelung des Bewufstseins überhaupt und speziell für die des Willens so wichtig ist[1]), — und endlich, dafs die Rückwirkung nicht Sache der einzelnen Individuen oder Geschlechter, sondern Sache des Staates wird. Erst durch diese Reihe eingreifender Veränderungen wird die Rache zur Strafe. Wir werden einige dieser Punkte näher betrachten.

2. Das einzelne Individuum wird auf primitiven Kulturstufen nicht als isoliert betrachtet, weder mit Bezug auf seine Rechte noch mit Bezug auf seine Pflichten. Es sind Familien und Sippen, die sich gegenüberstehen, keine selbständigen Individuen. Die Rache wird deshalb von jedem Mitglied der Sippe, der das verletzte Individuum angehört, an jedem Individuum der Sippe, welcher der Verletzende angehört, verübt. Blut mufs fliefsen, wenn Blut geflossen ist, das ist die Hauptsache; wessen Blut aber fliefst, das ist von untergeordneter Bedeutung. Wo die alte Familienorganisation noch herrscht, wie in Albanien, da herrscht auch diese Betrachtungsweise noch. Der Albanese nimmt deshalb keinen Fremden auf, ehe er sich durch Fragen vergewissert hat, dafs zwischen seiner Familie und der des Fremden kein Blut ist. Im Mittelalter hatten die Gildebrüder die Verpflichtung, einander zu rächen und Geldstrafen füreinander zu erlegen, die früher den Mitgliedern derselben Familie oblag. „Alle sollen es tragen," sagt eine alte

[1]) Psychologie IV, 4; VII B, 1—3.

Gildeordnung, „wenn sich einer vergeht, und alle sollen das nämliche leiden." Fortschreitender Emanzipation und Individualisierung ist es zu verdanken, dafs sich allmählich die Vorstellung von der Beschränkung der Schuld auf das einzelne Individuum entwickelt [1]).

Ebensowenig wie man anfänglich zwischen dem handelnden Individuum und dessen ganzer Sippe unterschied, ebensowenig unterschied man zwischen der äufseren Handlung und dem durch diese zu Tage gelegten Willen. Man beachtete nur die Wirkung der Handlung. Der Rachinstinkt gibt sich keine Zeit, um sich in den Zustand des Handelnden hineinzudenken; es fehlt übrigens auch an der Fähigkeit hierzu. Man begnügt sich mit der Thatsache, dafs von dem Handelnden eine schmerzende Wirkung ausgegangen ist, dafs er ein Schmerz verursachendes Wesen ist; es ist einem nicht daran gelegen, anderes von ihm zu wissen. — Man unterscheidet nicht zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verletzungen, zwischen dem Schaden, der mit gutem Bedacht verursacht wird (dem dolus), und dem Schaden, der aus Gleichgültigkeit und Fahrlässigkeit entsteht (der culpa). Der unfreiwillige und der gewollte Totschlag befleckten in gleich hohem Mafse. Und man straft — noch im Mittelalter und später — Tiere ebensowohl als Menschen! [2])

Dafs die Rache wieder um der Vergeltung willen neue Rache erzeugte, so dafs eine endlose Reihe von Aktionen und Reaktionen zwischen den Sippen eingeleitet wurde, — dafs die ganze Gesellschaft unter diesem Streite litt, — dafs die Roheit und Grausamkeit der Gemüter Nahrung fand, — dies wurde nicht in Betracht gezogen, wo der unbedingt gebietende Instinkt herrschte.

3. Wenn die Erkenntnis entsteht, dafs die streitenden Individuen und Sippen einer und derselben Gesellschaft angehören, die unter ihrem Streite leidet, und wenn dieselben zugleich selbst die Beschwerden der endlosen Rachekämpfe fühlen, kann der oben erwähnte Zwischenraum eintreten. Es entsteht dann die Möglichkeit einer Vermittelung, und

---

[1]) Vgl. hierüber Spencer: Political Institutions. S. 549 f. — Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 354 f. — L. Brentano: Die Arbeitergilden. I. S. 2. — R. Keyser: Efterladte Skrifter (Hinterlassene Schriften). II. S. 359.

[2]) Post: Angef. Schrift. S. 356 f. — Fustel de Coulanges: La cité antique. 4 éd. S. 108.

es wird eine Erwägung angestellt, ehe man zum Vergeltungsakte schreitet. Die ersten Gerichte waren Schiedsgerichte. War der Schuldige ausfindig gemacht, und konnte man keinen gütlichen Vergleich zu stande bringen, so wurde derselbe der Rache des Verletzten entweder ohne weiteres oder auf gewisse Bedingungen überlassen. War der Verletzte nicht selbst im stande, sich zu rächen, so war die Gesellschaft ihm hierzu behilflich. Dafs das Eingreifen der Staatsgewalt vorläufig noch nicht als das Eingreifen einer höchsten Instanz betrachtet wurde, ist daraus zu ersehen, dafs der vom Urteile nicht Befriedigte in Frankreich (vor der Justizreform Ludwigs des Heiligen) das Recht hatte, den Richter zum Zweikampf herauszufordern: dies war eine Berufung von dem Urteile der Menschen auf „das Gottesurteil durch das Schwert“ (jugement de Dieu par l'épée). — Der nächste Schritt wird der, dafs die Gesellschaft selbst die ganze Vergeltung in ihre Hand nimmt. Sie mufs dann über hinlängliche physische Mach verfügen, sowohl um den Rachinstinkt zurückzuhalten, als um das Urteil zu vollstrecken. Diese Macht fällt natürlicherweise mit derjenigen zusammen, welche gegen äufsere Feinde aufgeboten wird, so dafs die das Recht handhabende und die verteidigende Autorität in derselben Hand ruhen werden[1]). Es waren wohl nicht Gründe der Zweckmäfsigkeit allein, welche diesen Übergang des Vergeltungsrechtes von den Individuen und Sippen an die höchste Gewalt der Gesellschaft bewirkten. Das eigne Interesse der Gewalthaber, ihr Einflufs und ihre Einkünfte nahmen dadurch zu, dafs sie in die Streitigkeiten der einzelnen Individuen und Sippen vermittelnd und urteilend eingriffen, und dafs die Geldbufsen, eines der wichtigsten Vergeltungsmittel, in ihre Kasse flossen. Wie so oft in der Geschichte wurde aber das, was oft hauptsächlich aus egoistischen Motiven herrührte, die Bedingung eines wesentlichen Fortschritts in ethisch-sozialer Beziehung. Nun konnte ein Streit vor Gericht mit Gründen und Zeugnissen den Streit mit

---

[1]) Maine: Early Law and Custom. S. 170f. — Spencer: Political Institutions. S. 618f. — Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 401f. — Auf interessante Weise tritt der Übergang der Strafgewalt an die Staatsgewalt in der mittelalterlichen Geschichte Frankreichs, besonders in Ludwigs des Heiligen Justizreform auf: Henri Martin: Histoire de France. 4 éd. IV. S. 290—303.

blanken Waffen ablösen. Die ganze Sache wurde nun von einem höheren Gesichtspunkte aus betrachtet. Es galt nun mehr als blofs die Befriedigung individueller Instinkte. Die Gesellschaft will den Frieden und die Sicherheit, eine ihrer ersten Lebensbedingungen, bewahrt wissen, und dieser Rücksicht mufs sich sowohl der Verletzte als der Verletzende, sowohl der Rächer als der Angreifer beugen. Es entstehen nun Strafusancen und Strafgesetze, welche die Vergeltung regulieren.

Die blinde Eile, mit der die Rache vollzogen ward, solange der Instinkt herrschte, wird nun durch ein Erwägen der Umstände, unter welchen die Verletzung geschah, und durch ein Ausmessen des dem Verletzten zugefügten Leidens ersetzt. Wenn dieses Ausmessen auch noch erst auf rein äufsere Weise unternommen wird, so dafs man Auge um Auge, Zahn um Zahn verlangt, ist dies doch ein Fortschritt im Vergleich mit der Wut, die keine anderen Grenzen kannte, als eigne Erschöpfung oder die Vernichtung des Opfers. Es gibt nun doch die Möglichkeit, dafs man den Blick weiter als auf die augenblickliche Befriedigung des kollektiven oder individuellen Rachebedürfnisses gehen lassen kann. Man kann erwägen, ob das Leiden, das man zufügt, wirklich notwendig ist, und ob es nicht, wenn es in dem vom Vergeltungsbedürfnisse geforderten Mafse zugefügt wird, Mifsstände mit sich bringt, die gröfser sind, als der Mifsstand, der darin liegt, dafs das Bedürfnis der Wiedervergeltung gehemmt werden mufs. Man gewöhnt sich daran, die ganze Sache vom Standpunkte der Gesellschaft aus zu betrachten, und zu erwägen, welche Bedeutung das dem Verletzenden zugefügte Leiden für die ganze Gesellschaft — den Verletzenden selbst einbegriffen — hat. Man entdeckt, dafs je stärker die Staatsgewalt ist, die Strafen um so milder sein können, ohne dafs der Friede und die Sicherheit der Gesellschaft hierunter leiden, dafs anderseits grausame Strafen im Gemüte des Volkes Wildheit und Roheit erwecken und nähren und hierdurch selbst dem Frieden der Gesellschaft gefährlich werden können, — und dafs es ebensosehr auf die Unvermeidlichkeit als auf die Strenge der Strafe ankommt[1]). Man erkennt, dafs ein

[1]) Dies erfuhr man im vorigen Jahrhundert, als man in mehreren Ländern durch immer strengere Strafen zu wirken suchte. Von

Mensch, wenn er angeklagt wird, damit doch seiner Menschenrechte nicht beraubt ist, und man trägt Sorge, dafs seine Sache ins möglichst günstige Licht gestellt werde.

Der ursprüngliche Ausgangspunkt im Rachebedürfnis ist definitiv verlassen. Dem Rachebedürfnisse und der Vergeltungslehre ist das dem Verletzenden zugefügte Leiden der Zweck. Die Strafe wird um ihrer selbst willen gewollt, und die Erwägung umfafst nicht, was über den Augenblick, in welchem die Vergeltung ihr Opfer trifft, hinaus liegt. Durch Hemmung des unmittelbaren Rache- und Vergeltungsbedürfnisses kann die wirkliche Gerechtigkeit, die nicht durch „Mafs für Mafs" zu befriedigen ist, herrschend werden. Das Hauptgewicht wird nun nicht auf den Befriedigung heischenden Instinkt gelegt, sondern darauf, welche Behandlung des Verletzenden (der noch immer als mit zur Gesellschaft gehörend betrachtet wird) vom Wohl der Gesellschaft verlangt wird. Was der primitive Standpunkt durchaus nicht in Betracht zog, das wird nun der leitende Gesichtspunkt. Es wird sich erweisen, dafs es nur hierdurch möglich ist, eine ethische Begründung der Strafgewalt des Staates zu geben.

4. Wenn die Frage aufgeworfen wird, wie die Strafgewalt des Staates zu begründen sei, wird das im Vorhergehenden entwickelte Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Staate einerseits und dem Individuum anderseits uns zu ihrer Entscheidung leiten. (Vgl. III, VIII und XXXVIII.)

Es ist die Aufgabe des Staates, die Rechtsorganisation als eine der Grundbedingungen der Entwickelung der menschlichen Gesellschaft zu handhaben. Ohne Sicherheit und Frieden kann weder das einzelne Individuum noch die Familie noch die freie Kulturgesellschaft gedeihen. Der Staat wendet daher seine zwingende Gewalt an, wenn ein Individuum sich weigert, die Pflichten zu erfüllen, die demselben nach der geltenden Rechtsorganisation obliegen. Und wenn

---

Bayern z. B., das sich in dieser Beziehung besonders auszeichnete, heifst es: „Die Verbrechen vermehrten sich, so wie sich die Galgen und Räder an den Landstrafseu vermehrten." (A. v. Feuerbach: Biogr. Nachlafs. I. S. 132.) Eben die Grausamkeit, die bei den Strafen angewandt wurde, trug zur Verrohung bei. — Romilly motivierte seine Reform der strengen englischen Strafgesetze dadurch, dafs die Verbrechen sich vermehrten.

das Individuum an irgend einem Punkte die Rechtsorganisation verletzt, tritt die Staatsgewalt hinzu, um dieselbe aufrecht zu erhalten. Dies kann nicht dadurch geschehen, dafs man nur den Angriff hemmt und zurückweist. Durch die Verletzung der Rechtsorganisation gibt sich ein Wille kund, der, wenn es ihm gestattet würde, konsequent so fortzuschreiten, wie er mit der verübten That anfing, die Gesellschaft des Staates sprengen würde. Deshalb unterwirft der Staat den Übertreter einer solchen Behandlung, dafs das Verhältnis zwischen dessen Willen und der Rechtsorganisation ein harmonisches statt des durch die verübte Handlung erzeugten disharmonischen Verhältnisses werden kann. Es wird demselben eine Erziehung aufgezwungen, mittels deren er fähig werden kann, sich in den von der Rechtsorganisation vorgeschriebenen Schranken zu halten. Er wird in der Selbstbeherrschung geübt und an Arbeit gewöhnt. Der Staat tritt hierdurch nicht als eine durchaus fremde Gewalt gegen ihn auf. Es darf keinen Augenblick vergessen werden, dafs der Übertreter ein Mitglied der Gattung und der Gesellschaft ist. Letzterer wird nicht als blofses Mittel der Zwecke des Staates behandelt, wird nicht dem Wohle der Gesellschaft geopfert. Denn wenn sein Wille durch die erlittene Behandlung eine derartige Veränderung durchgemacht hat, dafs er wieder als freies Mitglied der Gesellschaft leben kann, weil er gelernt hat, der Rechtsorganisation zu gehorchen, so hat er von seinen Leiden ebenso grofsen Nutzen gehabt, als der Staat von der hierdurch gewonnenen Beruhigung hat.

Wenn der Staat als Handhaber der Rechtsorganisation einem Individuum gegenübersteht, welches dieselbe verletzt hat, so stehen hier eigentlich zwei ethische Systeme einander gegenüber. Prinzip steht gegen Prinzip, und es ist keine Verhandlung möglich, solange das Individuum die Voraussetzungen festhält, die dasselbe zur Rechtsverletzung führten. Wo ein Zusammenstofs verschiedener Prinzipien und Systeme stattfindet, da ist, wie wir sahen (III, 13), praktisch-psychologische Beeinflussung das einzige Mittel, das zu einem Verständnis führen kann. Es gilt eine Veränderung der psychologischen Grundlage, eine solche Veränderung, wie sie von aller Erziehung bezweckt wird. Vor Vollendung der Erziehung kann das Individuum die Berechtigung der erlittenen Behandlung natürlich nicht anerkennen. Die Berechtigung

des Staates beruht aber darauf, dafs dieser das Individuum geeignet machen will, in der Gesellschaft zu leben. Durch die Strafe gewährt er demselben also ein Gut.

Die Erziehung, welcher das Individuum unterworfen wird, ist vor allen Dingen eine politische oder juristische Erziehung, eine Erziehung zur Legalität. Das Individuum lernt, dafs ihm am besten damit gedient ist, wenn es sein Handeln nach dem Gesetz einrichtet, welche Gedanken es sich sonst auch machen möge. Zunächst wird an den Selbsterhaltungstrieb appelliert. Bei den von der Rechtsorganisation aufgestellten elementaren Forderungen kann ja nötigenfalls die äufsere Leistung genügen. Es liegt aber kein Grund vor, weshalb der Staat bei der Behandlung des Individuums, das sich vergangen hat, beständig bei der äufseren, juristischen Erziehung beharren sollte. Diese mufs für die Art und die Dauer der Strafe bestimmend sein. Hierdurch wird aber der Versuch nicht ausgeschlossen, in ethischer Beziehung auf das Individuum Eindruck zu machen, um das Übel mit der Wurzel auszurotten. Erst wenn die ganze Gesinnung und Denkart des Individuums dergestalt entwickelt wird, dafs es sich nicht nur aus egoistischem Interesse, sondern auch aus innerer Überzeugung der Rechtsorganisation beugt, erst dann ist diese nach der Übertretung vollständig wiederhergestellt, und mehr als wiederhergestellt, da sie statt eines Feindes einen Freund gewonnen hat. Die ethische Erziehung darf natürlich nicht so ausgeübt werden, dafs eine Verletzung der Religionsfreiheit hierdurch eintreten würde. Sie mufs an Form und Methode für die verschiedenen Individuen, je nach deren Standpunkte, verschieden sein. Es wäre eine Extrastrafe, wenn das Individuum gezwungen sein sollte, sich in einer anderen Konfession als seiner eignen unterrichten zu lassen. Ist der Übertreter konfessionslos, so mufs die Erziehung von einem Lehrer oder einer anderen zu ernstlicher Einwirkung geeigneten Persönlichkeit geleitet werden. Wenn die Übertretung der Rechtsorganisation aus körperlicher und geistiger Verkümmerung entspringt, was sehr oft der Fall ist, so wird schon dadurch viel auszurichten sein, dafs das Individuum — vielleicht zum erstenmal in seinem Leben — Menschen gegenübersteht, denen es, wie sein Gefühl ihm sagt, volles Vertrauen schenken kann. Schon dies wird, ohne vieles Dogmatisieren und Moralisieren, in der Natur des Individuums wichtige

ethische Veränderungen herbeiführen können. Allerdings gehört diese ethische Erziehung mehr unter die Weise, wie die Strafe vollzogen wird, als unter die Strafe selbst. Dieselbe kann nur dann stattfinden, wenn das Individuum sich für Einwirkungen in der genannten Richtung empfänglich zeigt oder sogar das Bedürfnis danach hat. Man hat sogar dem Staate das Recht absprechen wollen, in die ethische Entwickelung des Einzelnen einzugreifen, weil kein Mensch das Recht habe, sich zum Richter der inneren Gesinnung anderer Menschen aufzuwerfen, und der Staat kein Recht habe, Gewalt anzuwenden, um den volljährigen Staatsbürger zu verbessern[1]). Vom Standpunkt der sozialen Ethik aus ist jedoch kein Grund vorhanden, zwischen der Strafe und der Vollziehung der Strafe einen so scharfen Unterschied zu machen, wie dies aus technischen Gründen vielleicht in der Rechtswissenschaft notwendig ist. Wer zu einer Strafe verurteilt wird, der wird ja auch zur Strafvollziehung und zu allem, was diese mit sich bringt, verurteilt, und in vielen Fällen ist die ethische Verbesserung entweder eine natürliche Fortsetzung oder eine notwendige Bedingung der juridischen. Es wird sich als unmöglich erweisen, hier einen scharfen Unterschied festzuhalten. Das Verhältnis zwischen dem juridischen und dem ethischen Element der widerrechtlichen Handlung ist ja auch in jedem einzelnen Falle ein verschiedenes. Bei einigen Verletzungen des Rechts (wie bei politischen Verbrechen und Übertretungen polizeilicher Erlasse) kann das ethische Element fast ganz fehlen, oder es liegt vielleicht einer der nicht zu vermeidenden Konflikte der Moral mit dem Rechte vor. Die gröfsten und eingreifendsten Verletzungen der Rechtsorganisation brauchen nicht notwendigerweise auch die in ethischer Beziehung bedenklichsten zu sein. „Die Verwickelung der Umstände," sagt A. S. Örsted[2]), „kann oft einen Menschen, der durchaus nicht allem Guten und Edlen abgestorben ist, zu den gefährlichsten und schädlichsten Verbrechen bewegen, während ein Verbrechen von geringer Tragweite ein grundverderbtes Gemüt verraten kann. Wer wird behaupten, dafs

---

[1]) Fichte: Grundlage des Naturrechts. II. S. 114. — Goos: Indledning til den danske Strafferet. (Einleitung in das dänische Strafrecht.) S. 63.

[2]) Om de förste Grundregler for Straffelovgivningen. (Die ersten Grundregeln der Strafgesetzgebung.) (Eunomia II.) S. 8.

ein Mord oder ein Staatsverbrechen unbedingt gröfsere sittliche Verderbtheit verrate als ein Betrug?" Diese von Örsted aufgeworfene Frage ist nach den Erfahrungen vieler Sachkundigen[1]) dahin zu beantworten, dafs gerade Mörder sehr oft moralisch höher stehen als andere Verbrecher. — Man kann daher die Strafgewalt des Staates nicht begründen, ohne zu verlangen, dafs die Strafe so sehr wie möglich individualisiert werde. Vorzüglich macht das stets verschiedene Verhältnis zwischen dem juridischen und dem ethischen Element diese Forderung zur Notwendigkeit. Ohne Individualisierung wird das gestrafte Individuum nur als Mittel behandelt, das dem Bedürfnisse des Staates nach Aufrechterhaltung seiner Rechtsorganisation dient. Bei der individualisierenden Erziehung, die wir verlangen, gibt es aber keinen Punkt, an welchem die Thätigkeit, die die Rechtsorganisation aufrecht erhält, nicht zugleich eine pädagogische Thätigkeit mit Rücksicht auf den Übertreter derselben wäre. Die strafende Thätigkeit des Staates erhält um so gröfsere ethische Begründung und Berechtigung, je mehr sie sich diesem Ideal nähert. Das Recht des Staates, den Übertreter einer Erziehung zu unterwerfen, die ihn geeignet machen kann, die elementaren Bedingungen des Zusammenlebens mit anderen Menschen in einer geordneten Gesellschaft zu erfüllen, ruht wesentlich auf derselben Grundlage wie sein Recht, für die Erziehung und den Unterricht der Kinder Sorge zu tragen. In beiden Fällen behauptet der Staat das Niveau, unter das seine Mitglieder nicht sinken dürfen, und sucht er denjenigen aufzuhelfen, welche dasselbe noch nicht erreicht haben oder unter dasselbe gesunken sind[2]).

---

[1]) Franz von Holtzendorff: Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe. Berlin 1875. S. 175—178.

[2]) Die oben gegebene Entwickelung der Begründung der Strafgewalt schliefst sich zunächst an eine einzelne Seite der Fichteschen Theorie an. Fichtes Theorie ist als Totalität eine Theorie der Strafandrohung (ebenso wie die des A. Feuerbach und die des A. S. Örsted) und ist unhaltbar, da sie konsequent das gestrafte Individuum zum blofsen Mittel für die Gesellschaft machen mufs. Bei der näheren Entwickelung seiner Theorie läfst er sich aber auf Gedanken ein, die als Grundlage einer ganz anderen Theorie benutzt werden können. Übrigens ist die pädagogische Straftheorie sehr alten Ursprungs. Dieselbe rührt von Platon her als eine notwendige Konsequenz des Bruches dieses grofsen Denkers mit der alten Wiedervergeltungslehre. (Vgl. XII, 2.)

Die Begründung der Strafgewalt des Staates, die sich auf die *pädagogische Wirkung der Strafe* stützt, hat ihre grofse Bedeutung, indem sie das Ideal aufstellt, dem die Ordnung des Strafwesens sich zu nähern streben mufs. Es ist kein Einwurf gegen dieselbe, dafs dieses Ideal in der Wirklichkeit nicht erreicht werde, ja dafs die sogenannten Korrektionsanstalten sehr oft Korrumpierungsanstalten seien. Dies zeigt nur, dafs ein Ideal erforderlich ist, das zu urteilen und die Richtung zu weisen vermag, in welcher gearbeitet werden mufs. Und gegen die Betrachtung, auf der jene Begründung ruht, dafs nämlich das einzelne Individuum ein Glied der Gesellschaft ist und bleibt, auch wenn es die Gesetze der Gesellschaft verletzt und inniger als ein krankes Glied dem Organismus angehört, lassen sich keine Einwürfe einheben. Das Individuum, das die Rechtsorganisation übertritt, ist in der Gesellschaft entstanden und hat sich in derselben entwickelt. Sein Charakter und seine ganze Gesinnung sind grofsenteils durch den in der Gesellschaft herrschenden Geist und durch die ihm von der Gesellschaft zurechtgelegten Verhältnisse bestimmt. In der Rechtskränkung können wir oft die einfache Wirkung von Übelständen und Gebrechen der Gesellschaft erblicken. Durch Verurteilung des Übertreters verurteilt die Gesellschaft in sofern sich selbst. Wenn die Gesellschaft auf diese Weise in der Verletzung des Rechts zum gröfseren oder geringeren Teil ihr eignes Werk, ihre eigne Schuld erblicken mufs, verwandelt sich die Berechtigung, den Übertreter zu erziehen, in eine Pflicht, und die Notwendigkeit einer individualisierenden Behandlungsweise wird um so mehr einleuchtend. Nur eine Auffassung, die das Individuum als absoluten Ausgangspunkt aller seiner Handlungen betrachtet, würde behaupten können, dasselbe sondere sich durch Übertretung der Rechtsorganisation gänzlich aus der Gesellschaft aus, so dafs diese keine Verpflichtung mehr gegen dasselbe habe. Es sind indes nicht nur indeterministische Ansichten, die zu diesem Ergebnisse gelangen. Die sogenannte italienische Schule der Kriminologie (*Lombroso* und seine Schule), welche die Gewohnheitsverbrecher als atavistische Erneuerungen eines Menschentypus, über den die zivilisierten Gesellschaften im wesentlichen hinweggekommen seien, erklärt, glaubt ebenfalls behaupten zu können, dafs die Gesellschaft keine Mitschuld oder Verpflichtung gegen den Verbrecher

habe[1]). Es ist jedoch klar, dafs es schon ein Anzeichen der Unvollkommenheit der Gesellschaft ist, wenn erbliche Dispositionen sich fortwährend erhalten und nur auf gute Gelegenheit warten, um in die Wirklichkeit zu treten. Dies zeigt, dafs der Geist der Gesellschaft die Natur der einzelnen Individuen nicht wirklich zu durchdringen vermag, und dafs die Erziehung und die sozialen Verhältnisse nicht so sind, wie sie sein sollten[2]).

Je mehr man den Einflufs der gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Charakter und die Handlungsweise der Individuen ins Auge fafst, um so weniger wird man von dem Strafsystem allein grofse Wirkungen erwarten. Dieses ist als Glied des gesamten grofsen Erziehungsprozesses zu betrachten, den die Gattung durch die Institutionen der Gesellschaft durchzumachen hat. Wie bei der gewöhnlichen Kindererziehung wird auch bei der sozialen Erziehung ein indirekter und vorbeugender Einflufs immer mehr an die Stelle des direkten Eingreifens treten, mittels dessen man durch die Strafe dem angerichteten Schaden abzuhelfen sucht. Schon Thomas Morus richtete in seiner Utopia die Beschuldigung gegen die Gesellschaft, sie erzeuge erst Diebe, um sie später zu bestrafen. Ebenso wie in der Medizin werden gewifs auch in der Rechtslehre die Hygieine und die Prophylaktik das Kurieren ablösen, das sich erst nach eingetretenem Unglück, und dann oft vergeblich, anwenden läfst. —

Die pädagogische Straftheorie gibt die idealste Begründung der Strafgewalt des Staates. Sie ist aber nicht genügend. Wenn sie das Gewicht einzig und allein darauf legt, dafs das einzelne Individuum aus der Gesellschaft hervorwächst und stets ein Glied derselben bleibt, übersieht sie, dafs der Übertreter des Gesetzes der Gesellschaft als Feind der Gesellschaft auftritt und ein Vorbild abgibt, das leicht Nachahmung finden kann. Das Verbrechen etabliert einen Kriegszustand zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und stellt der Gesellschaft mithin eine andere Aufgabe als die blofs erziehende, nämlich die, die Rechtsorganisation zu wahren und

---

[1]) Vgl. Garofalo, La Criminologie. Paris 1888. S. 55 u. f.; 117 u. f.

[2]) Siehe meine Kritik der Lehre der italienischen Schule in dem Journal of Ethics I. p. 55—60. — In der jüngsten Zeit (auf dem kriminal-anthropologischen Kongresse 1896 in Genf) hat Lombroso seinen Standpunkt indes auf sehr wesentliche Weise geändert. (Das Referat im Journal de Genève. 1. Sept. 1896.)

zu verhindern, dafs die einzelne Übertretung ein Präzedenzfall wird. Hier wird das Verhältnis des Gegensatzes zwischen der Gesellschaft und dem einzelnen Individuum betont. Diese Betrachtung verwerten die Abschreckungs- und die Androhungstheorie. Diese sehen es als Zweck der Strafe an, abschreckend zu wirken, indem ein Beispiel statuiert wird, ebenso wie man einen Weih an das Scheunenthor festnagelt, oder auch wird die Sache so aufgefafst, dafs die Staatsgewalt durch ihre Strafgesetze Drohungen an diejenigen richtet, die gewisse Handlungen verüben, und dafs die über den einzelnen Verbrecher ausgehende Strafe bezeugt, wie ernstlich die Drohungen gemeint sind. Das Recht des Abschreckens und Drohens wird aus dem Recht des Staates, zu existieren, aus dessen Bedeutung für die menschliche Wohlfahrt abgeleitet.

Die Abschreckungstheorie, die ihre Anhänger vorzüglich unter Juristen und Staatsmännern findet (unter den Philosophen namentlich Schopenhauer[1]), steht in interessanter Beziehung zur Wiedervergeltungstheorie und Besserungstheorie. Sie betrachtet die Strafe nicht als Zweck, sondern als Mittel. Hierdurch unterscheidet sie sich von der Wiedervergeltungslehre und erhält sie wie die Besserungstheorie einen teleologischen Charakter. Während aber die Besserungstheorie das bestrafte Individuum als Zweck betrachtet, wird dieses der Abschreckungstheorie zum Mittel, indem es bestraft wird, um anderen Schreck einzujagen oder um zu zeigen, dafs die Androhung der Strafe wirklich vollzogen wird. Der Zweck der Strafe liegt für sie in der Wirkung auf die übrige Gesellschaft, besonders in der erreichten Sicherheit. Der Wiedervergeltungstheorie ist sie darin ähnlich, dafs sie kein Interesse dafür voraussetzt, wie es dem Individuum während und nach der Vollstreckung der Strafe ergeht. Konsequent wird sie auch kein Gewicht auf den Grad des Bewufstseins legen, mit welchem die Übertretung des Gesetzes stattfand; der entscheidende Gesichtspunkt wird die Gefährlichkeit der Handlung, die es zur Notwendigkeit macht, durch Abschreckung allen Versuchen in ähnlicher Richtung Einhalt zu thun. Was ihre Wirkungen betrifft,

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung. II. Kap. 47. — Vgl. in der dänischen Litteratur A. S. Örsted: Om de förste Grundregler for Straffelovgivningen (Die ersten Grundregeln der Strafgesetzgebung.) (Eunomia. II.) 1817.

so zeigt die Erfahrung, dafs sie, ebenso wie die Besserungstheorie, ihre Absicht nicht völlig zu erreichen vermag. Obgleich es leichter ist, Schreck hervorzurufen als eine wirkliche Änderung des Charakters zu bewirken, erweist es sich dennoch, dafs Verbrechen sehr oft von mehrmals bestraften Individuen verübt werden, und das kriminologische Problem liegt gerade in der grofsen Anzahl der Rückfälligen (Recidivisten). Lassen nicht einmal die Bestraften sich abschrecken, so steht nicht zu erwarten, dafs andere sich sollten abschrecken lassen. Nicht einmal die Strafe, die vermeintlich am meisten abschreckend auf andere wirken sollte, die Todesstrafe, hat in der Erfahrung diese Wirkung gezeigt.

Sowohl die Besserungs- als die Abschreckungstheorie gibt aber Zwecke an, deren Verwirklichung an den Übertretern des Gesetzes notwendigerweise erstrebt werden mufs. In einer vollständigen Straftheorie müssen sich beide vereinigt finden. Die Strafe wird dann ändernd auf den Charakter des Bestraften wirken und zugleich die Warnung enthalten, dafs die Rechtsorganisation nicht verletzt werden darf. Das bestrafte Individuum wird dann zu gleicher Zeit als Zweck und als Mittel dastehen. Zur Durchführung dieser Auffassung sind aber eine Kunst und eine Menschenkenntnis erforderlich, die noch nicht zur Verfügung stehen. Erst in den letzteren Jahren hat man angefangen, die Sträflinge und das Gefängniswesen wissenschaftlich zu studieren. Der für die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit des Strafwesens entscheidende Mafsstab wird aber darin zu suchen sein, wie sehr es gelungen ist, die Besserung mit der Abschreckung zu vereinigen. Dieser Mafsstab ist nur eine spezielle Anwendung des Prinzipes der freien Persönlichkeit (VIII, 6), und die Straftheorie steht also mit den Grundgedanken der Ethik in Verbindung. Eine philosophische Straftheorie kann weiter nichts geben als einen solchen, mit den ethischen Grundgedanken übereinstimmenden Mafsstab behufs der Wertschätzung des thatsächlich bestehenden Strafwesens. Die Erfahrung zeigt denn auch, dafs das Prinzip einer engen Vereinigung der Besserung mit der Abschreckung immer mehr das Urteil über das an gegebenem Orte und zu gegebener Zeit auftretende Strafwesen entscheidet. Bald erhält die Besserung, bald die Abschreckung die Oberhand als leitender Gesichts-

punkt[1]). Im Gegensatz zu den früher herrschenden Theorien der Wiedervergeltung und der Abschreckung brachten die Philanthropen des 18. Jahrhunderts die Besserungstheorie zur Geltung. Man verlangte humane Behandlung der zu Strafenden und stellte ihre Besserung als Zweck der Strafe auf. Hatte diese philanthropische Bewegung auch oft einen sentimentalen Charakter, und führte sie auch oft zur Laxheit und unzeitigen Nachsichtigkeit des Strafwesens, so übte sie doch unzweifelhaft eine gute That, indem sie dem bestraften Individuum sein Recht wahrte. Sie appellierte an einen höheren Begriff der Gerechtigkeit als den früheren Ansichten bekannten, an einen Begriff der Gerechtigkeit, dessen Darstellung in klaren und bestimmten Formen freilich nicht gelang. In der jüngsten Zeit ist man geneigt, den Gesichtspunkt der Abschreckungstheorie wieder hervorzuziehen; da die philanthropische Bewegung aber den Erfolg gehabt hat, dafs statt der früher so häufigen körperlichen Strafen Freiheitsstrafen gesetzt wurden, und da diese, besonders wenn sie von kurzer Dauer sind, sich als nicht hinlänglich abschreckend erwiesen haben, stöfst man hier auf grofse praktische und theoretische Schwierigkeiten. Zugleich haben die kriminal-anthropologischen Untersuchungen angefangen, einen Einblick in das Naturell der Verbrecher zu gewähren, und haben namentlich dargethan, dafs unter den Individuen, welche die Gesetze des Staates übertreten, grofse Verschiedenheiten zu finden sind, so dafs auch die Behandlung, die ihnen zu teil wird, verschieden sein sollte und nicht nur durch die rein äufsere Thatsache der Übertretung bestimmt werden darf. Sowohl die Abschreckungs- als die Vergeltungs- und die Besserungstheorien übersahen die individuellen Verschiedenheiten und waren geneigt, alle Menschen als ganz gleich zu betrachten. In der jüngsten Zeit hat man die individuellen Verschiedenheiten zu berücksichtigen gesucht, indem man bedingte Strafurteile eingeführt hat, d. h. solche, die nur dann vollzogen werden, wenn das Individuum sich abermals vergeht, wie auch unbestimmte Strafurteile, bei denen die Dauer der Strafe darauf beruht, wie der Charakter des Individuums sich während der Sühnung

---

[1]) Vgl. Francis Hagerup: Et Blad af Straffens Historie (Ein Blatt aus der Geschichte der Strafe). (Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening. 1893.)

der Strafe äufsert und entwickelt. Überdies ist man immer mehr darüber ins klare gekommen, dafs das Verbrechen eine soziale Erscheinung ist, die mit vielen anderen sozialen Erscheinungen in Verbindung steht. Das kriminologische Problem steht nicht isoliert da, sondern hängt mit den anderen sozialen Problemen eng zusammen. Man gelangt hierdurch zu der bereits erwähnten Auffassung der Strafe als Mittel zur Bekämpfung des als soziales Übel betrachteten Verbrechens. Von dieser Auffassung geht der „internationale kriminalistische Verein" aus, und zugleich schärft er ein, dafs die Strafe nicht aus ihrer Verbindung mit den anderen Mitteln zur Bekämpfung, speziell zur Verhütung, des Verbrechens getrennt werden darf. Der unbestimmte Ausdruck Bekämpfung ist also statt der bestimmteren Ausdrücke Besserung, Abschreckung, Vergeltung der älteren Theorien angenommen. Kriminalpolitik tritt an die Stelle der Straftheorie. Es wird Sache der künftigen Erfahrung, zu entscheiden, wieviel sich besonders durch Verbesserung des Erziehungswesens und der ökonomischen Verhältnisse erreichen läfst und wieviel nur durch Zufügung von Leiden als Strafe. Gewifs wird man gröfsere Forderungen an die Gesellschaft stellen müssen, wenn alle Variationen der Übertreter des Gesetzes berücksichtigt werden sollen, als wenn man sich damit begnügte — sobald man glaubte, eine Übertretung des Gesetzes konstatiert zu haben —, den Betreffenden ins Loch zu stecken oder auf die Galeere zu schicken oder ihm den Kopf abzuschlagen. Der Mafsstab für die Schätzung der Weise, wie die Verbrecher zu behandeln sind, wird doch stets der sein, in welchem Grade das einzelne Individuum als Zweck und nicht nur als Mittel dastehen wird. Unter irgend einer Form wird das Problem, das im Kampfe zwischen der Abschreckungs-, der Vergeltungs- und der Besserungstheorie entstand, immer wieder zum Vorschein kommen.

Fafst man die Strafe als eines unter mehreren Mitteln zur Bekämpfung des Verbrechens als sozialer Erscheinung auf, so kann die Frage entstehen, ob die Bezeichnung „Strafe" dann noch in demselben Sinne aufzufassen ist wie nach den älteren Theorien. Ein scharfsinniger Denker hat dies bestritten. Der Begriff der Strafe soll, nach Tönnies, in einen höheren Begriff verwandelt werden, nämlich in den Begriff einer zweckmäfsigen Behandlung des Verbrechers.

Zu einer derartigen zweckmäfsigen Behandlung brauchen Leiden an und für sich nicht notwendigerweise zu gehören. Ist das Individuum gezwungen worden, den anderen Menschen zugefügten Schaden nach Möglichkeit zu ersetzen, so mufs die übrige Behandlung konsequent heilender und erziehender Art sein[1]).

5. Der eben entwickelten Auffassung zufolge wird gestraft, nicht nur weil eine Übertretung stattgefunden hat, sondern auch, damit keine Übertretung stattfinde (nicht nur: quia peccatum est, sondern auch: ne peccetur). Die Zukunft, nicht die Vergangenheit macht die Strafe zur Notwendigkeit. Dafs keine Übertretung stattfindet, bedeutet ja, dafs die Rechtsorganisation unangefochten steht, und dies ist, was erreicht werden soll. Hier ist also ein klarer und bestimmter Zweck, welcher durch die Strafe, und wenn auch nicht durch die Strafe allein, so durch dieselbe im Verein mit anderen Mitteln gegen das soziale Übel des Verbrechens erreicht wird oder doch erreicht werden kann. Und dieser Zweck findet wieder seine Begründung im allgemeinen Wohlfahrtsprinzip.

Durch die Annahme, dafs die Strafe einem Zwecke dienen mufs und „an und für sich“ keine Gültigkeit hat, steht die entwickelte Auffassung in entschiedenem Gegensatz zur Wiedervergeltungstheorie, der zufolge es eine Entwürdigung sowohl der Strafgewalt als der gestraften Persönlichkeit sein sollte, wenn die Strafe als Mittel betrachtet würde. Und da die Vergeltungstheorie noch einen so grofsen Einflufs auf die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Verbrechen und der Strafe hat, dafs sich vielleicht sogar behaupten läfst, sie sei eines der wesentlichsten Hindernisse einer rationellen Ordnung des Strafsystems, müssen wir diese Theorie ein wenig näher untersuchen und ihre Berechtigung prüfen.

---

[1]) F. Tönnies: Die Verhütung des Verbrechens. (Deutsche Worte. Wien 1891.) — Tönnies erwähnt meiner in der ersten Ausgabe dieses Werkes aufgestellten Theorie als einer reinen Besserungstheorie. Es war doch meine Meinung (die ich in vorliegender 2. Ausgabe klarer hervortreten zu lassen gesucht habe), dafs auch die Abschreckung als notwendiger Zweck dasteht, und dafs der Mafsstab für die Vollkommenheit eines gegebenen Strafwesens in dem Grade liegt, wie die beiden Zwecke verbunden werden, und zwar namentlich so verbunden werden, dafs die Abschreckung sich nicht auf Kosten der Besserung breitet. (Siehe 1. Ausg. Deutsche Übers. S. 445. 453.)

Die Vergeltungstheorie behauptet als eine ewige, von selbst einleuchtende ethische Wahrheit, wer Böses thue, über dessen Haupt werde Böses kommen. Ist dies aber wirklich von selbst einleuchtend? Und ist dies ein ethischer Gedanke? Weshalb soll das Übel, soll das Leiden der Welt vermehrt werden, weil einmal Böses verübt wurde? Dies heifst ja doch geradezu das Übel ärger machen, solange man kein bestimmtes Gut nachweist, das durch das Übel, welches man auf das einmal verübte Böse folgen läfst, erreicht wird. Einen solchen Zweck wird man aber nicht angeben können, ohne sich auf das Wohlfahrtsprinzip zu berufen und also in die „Nutzenmoral" hineinzugeraten. Kant betrachtet es als einen kategorischen Imperativ, dafs ein Mensch so behandelt werden müsse, wie er andere behandle. Dies ist aber ein unbegründeter Machtspruch. Dagegen folgt es mit grofser Klarheit aus dem Wohlfahrtsprinzipe, dafs es unzulässig ist, irgend einem Menschen Leiden zuzufügen, wenn hierdurch nicht für den Einzelnen selbst oder für die Gesellschaft oder für beide ein um so gröfseres Gut erreicht wird. Böses darf nicht mit Bösem vergolten werden, wenn letzteres Böse nicht ein vermummtes Gut ist. Und aus dem Wohlfahrtsprinzipe folgt ebenfalls, dafs niemand nur als Mittel behandelt werden darf, — auch nicht oder am allerwenigsten als Mittel, um blinde Instinkte zu befriedigen oder abstrakte Maximen anzuwenden. Die Vergeltung ist der Ausdruck entweder eines Rachinstinktes oder eines abstrakten Vernunftprinzipes, das behauptet, selbstverständlich zu sein.

„Aber," — wird man sagen — „es war auch ein Fehler von Kant, jenen Satz als einen Satz der reinen Vernunft zu betrachten. Er erhält seine Bedeutung erst, wenn er als Ausdruck des ethischen Gefühls der Gesellschaft betrachtet wird, welches über das Verbrechen empört ist und erst durch das Leiden des Verbrechers befriedigt wird. Der Verbrecher mufs seine Schuld büfsen; dann erst kann er wieder als ein Glied der Gesellschaft gelten." — Hiermit macht man die Sache jedoch nicht besser. Denn mit welchem Recht soll der Einzelne leiden, um das Gefühl der anderen zu befriedigen? Man mufs den Wert und die Berechtigung dieses Gefühls darlegen, ehe man dessen über einen Menschen ausgehende Befriedigung verlangen kann. Die Gefühle der Menschen lassen sich durch viele verschiedene Dinge erregen,

und man mufs also darthun, dafs diesem bestimmten Gefühl das Recht zustehe, seine Forderung erfüllt zu sehen. Versucht man es, dessen Berechtigung darzulegen, so wird man wieder im Wohlfahrtsprinzipe landen. Nur dann ist die öffentliche Indignation und Entrüstung berechtigt, wenn sie durch eine Verletzung der Lebensbedingungen der Gesellschaft motiviert ist und fordert, was notwendig ist, um diese zu wahren. Es verhält sich mit den Leiden, welche der Staat durch die Strafe zufügt, ebenso wie mit den in der Reue gefühlten Leiden. Auch diese hatten ja keinen ethischen Wert „an und für sich" (siehe V, 3), sondern nur, weil sie ein notwendiges psychologisches Übergangsglied waren.

Ist das entrüstete Gefühl wirklich sympathischer Natur und nicht ein Auflodern des primitiven Rachinstinkts, so wird dasselbe allerdings eine Sühne verlangen, d. h. ein bestimmtes Leiden, das der That wegen über den Übertreter kommt; dieses Leiden wird aber nicht als letzter Zweck betrachtet werden. Geschieht dies, so wirkt nur das Bedürfnis, sich ohne Rücksicht auf die Folgen Luft zu schaffen, ein Bedürfnis, das die sympathischen Gefühle so oft in Egoismus umwandelt[1]). Der wahren Sympathie ist es nicht nur darum zu thun, Luft zu bekommen; dieselbe will das Lustgefühl der Welt vermehren und das Leiden vermindern; es würde dann ein Widerspruch sein, wenn sie an irgend einem Punkte ihren Zweck durch zugefügtes Leid erreicht zu haben glaubte. — Auch dem Übertreter selbst ist die Sühne oft erwünscht. Hierin ist nichts Mystisches, und die Wiedervergeltungslehre kann sich nicht hierauf berufen. Es ist psychologisch verständlich, dafs derjenige, in welchem die Reue zu wirken beginnt, sich durch physisches Leiden erleichtert findet. Sich diesem unterwerfen ist eine Entladung, ist ein Weg, um der starken geistigen Spannung Luft zu schaffen. Wenn das Individuum sich dem Leid unterwirft, zeigt es ferner den ernstlichen Willen, das normale Verhältnis zur Rechtsorganisation wiederherzustellen; wenn es die von dieser vorgeschriebene Strafe erleidet, befriedigt es ja schon eine ihrer Forderungen. Es verhält sich hiermit wie mit der schmerzlichen Selbsterkenntnis, welche das Individuum, das wirklich mit der verwerflichen Richtung des Willens gebrochen hat, willig durchmacht. (Siehe V, 3.)

---

[1]) Psychologie VI C, 7.

Ein Mörder wird es, wie Fichte bemerkt hat, als gerecht fühlen können, dafs er getötet wird, selbst wenn dies durch die Hand eines anderen Verbrechers oder durch eine Gewalt geschieht, die von seinem Verbrechen nichts weifs.

Hinter der „Vernunft" und dem „Gefühl", auf welche man sich zu Gunsten des von selbst einleuchtenden Charakters der Wiedervergeltungsidee beruft, liegt der alte, in der menschlichen Natur tief eingewurzelte Rachinstinkt. Wenn wir auf diesen zurückgehen, ist es leicht zu verstehen, dafs es an einer Begründung fehlt. Denn der Instinkt wird nicht vom Gedanken an einen Zweck geleitet, sondern besteht nur in dem Drange, gewisse Handlungen auszuführen. Und da die Handlungen in diesem Falle für die Selbsterhaltung des Individuums und auch für die der Gattung von grofser Bedeutung waren und teilweise noch jetzt sind, so verstehen wir, dafs der Instinkt sich hält und schwer zu überwinden ist. Daher war es ein so merkwürdiger Fortschritt in der ethischen Entwickelung der Menschheit, als man das Selbstverständliche des Satzes, Böses sei mit Bösem zu vergelten, zu bezweifeln anfing (XII, 2). — Höchst sonderbar ist es, dafs sogar Kant meinen konnte, das Prinzip der Wiedervergeltung habe ewige ethische Wahrheit, und dafs Fichte und A. S. Örsted, die in der Rechtslehre dieses Prinzip verwarfen, in der Ethik dasselbe behaupten konnten![1])

Die im Rach- und Vergeltungsinstinkte offenbarte Energie braucht nicht verloren zu gehen, weil der Instinkt eine wesentliche Metamorphose erleiden mufs. Es sind stets

---

[1]) Fichte: Grundlage des Naturrechts. II, S. 128. — A. S. Örsted: Om de förste Grundregler for Straffelovgivningen. (Die ersten Grundregeln der Strafgesetzgebung.) (Eunomia II.) S. 4. — In einer interessanten Abhandlung Vergeltung und Zurechnung (5. und 6. Band der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie") hat E. Laas es versucht, die ethische Bedeutung der Vergeltung zu verteidigen und die Strafe als „ethisierte Rache" aufzufassen. Ich kann aber nicht finden, dafs er etwas anführt, das den oben genannten Zweifel beantwortet, und es scheint mir unberechtigt zu sein, das Wort „Rache" zu gebrauchen, wenn jedes egoistische Bedürfnis beseitigt gedacht werden soll. (Siehe besonders 5. Band S. 152 f.) — In ähnlicher Richtung wie Laas äufsern sich zwei voneinander so verschiedene Denker wie Lotze (Grundzüge der praktischen Philosophie §§ 64. 65) und Dühring (Kursus der Philosophie. S. 226). — Daraus, dafs die Strafe ihren Ursprung in der Familien- und der Privatrache hat, folgt nicht, dafs ihre ethische Berechtigung sich auf den Rachinstinkt begründet. (Vgl. I, 4; XIII, 4.)

heftige und lebhafte Gefühle der Entrüstung und des Zornes notwendig, um die verletzte Rechtsorganisation zu verteidigen und für dieselbe in die Schranken zu treten. Wir haben uns nur gegen das Zwecklose des Instinkts ausgesprochen. Weil zugefügtes Leid nicht der letzte Zweck ist, kann sehr wohl für ein lebhaftes Gerechtigkeitsgefühl Raum und Verwendung sein. Unter der Nemesis verstand Aristoteles dasjenige Gefühl, welches wir haben, wenn wir sehen, dafs das Glück unwürdigen Menschen beschieden wird[1]). Solcher Unwille über das Mifsverhältnis zwischen innerem Wert und äufserem Glück ist eine wichtige ethische Kraft. Dieser Unwille braucht aber nicht bei dem Wunsche Halt zu machen, dafs denjenigen, welche Böses geübt haben, Leid widerfahren möge; derselbe wird nicht dadurch geschwächt, dafs dieses Leid als Mittel zu einer Veränderung des Charakters des Übelthäters betrachtet wird.

Wenn der Drang nach Vergeltung nicht geradezu im Dienste der Selbsterhaltung wirkt, beruht seine Befriedigung auf einer Illusion. Was erreicht man eigentlich durch die Vergeltung? Das geschehene Böse kann nicht ungeschehen gemacht werden, und wie kann es uns eine Linderung sein, dafs der Thäter leiden mufs? Die Illusion ist hier ähnlicher Art wie bei dem Neid und der Schadenfreude. Man hat erreicht, Luft zu bekommen; in der Ordnung der Dinge ist aber durchaus nichts verändert, nur ist die Summe der Leiden der Welt vergröfsert. Diese Illusion der Rache hat Björnson in der „Bergljot“ geschildert:

> Rache? — Wer nennt Rache?
> Kann Rache mir die Toten wecken?
> Kann sie mich vor der Kälte schützen?
> Gibt sie den sichren Witwensitz
> Und kinderlosen Müttern Trost?

6. Es könnte scheinen, als wäre das Prinzip der Vergeltung vortrefflich geeignet, beim Ausmessen der Strafe benutzt zu werden. Es scheint ein klarer und billiger Gedanke zu sein, ganz so behandelt zu werden, wie man andere behandelt. Man findet es selbstverständlich, dafs derjenige, welcher einen anderen getötet hat, selbst getötet wird. Man wird aber (auf dem gegenwärtigen Standpunkt unserer ethischen Entwickelung) schon Bedenken tragen, demjenigen

[1]) Eth. Nic. II, 7.

ein Auge auszuschlagen, der einem anderen ein Auge ausgeschlagen hat. Und nun derjenige, welcher Notzucht verübt hat, wie ist dieser nach dem Vergeltungsprinzipe zu bestrafen? Kant meinte durch Kastration. Dies ist aber schon eine starke Abweichung vom Prinzipe: Mafs für Mafs. Dieses läfst sich nicht durchführen, und wenn es scheint, als könnte es angewandt werden, so tritt vielmehr eine gewisse Symbolik in Kraft als eine wirkliche, vernünftige Verbindung zwischen That und Strafe. Es läfst sich kein Grund dafür anführen, dafs die Strafe der That ähnlich sein sollte. — Will man das Vergeltungsprinzip konsequent durchführen, so mufs man ebenso weit gehen wie einige wilde Völkerschaften. Ein Basutoneger z. B., dessen Sohn durch einen Schlag mit einem Stocke am Kopfe verwundet wurde, wollte den Thäter ergreifen, um ihn mit demselben Stock auf dieselbe Stelle am Kopfe zu schlagen, und zwar auf demselben Fleck stehend, auf welchem der Thäter gestanden hatte. Erst hierdurch fühlte er sich vollständig befriedigt.

Die Lehre von der Vergeltung kann nicht begründen, dafs vorsätzliche Handlungen (aus dolus) strenger bestraft werden als fahrlässige Handlungen (aus culpa). Was vergolten werden soll, ist die Handlung; wie kann die Vergeltung verschieden werden, je nachdem die Handlung mit Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit unternommen ist? Es wäre doch absurd, wollte man denjenigen, welcher durch Fahrlässigkeit den Tod eines anderen verursacht hat, einer ähnlichen Gefahr aussetzen wie der, in die er den anderen gebracht hat! Dann müfste man dafür Sorge tragen, dafs dieselbe auch den Tod herbeiführte. Und doch würde die Vergeltung keine vollständige sein, da der Tod ja gerade nicht durch Fahrlässigkeit verursacht würde [1]). Kann man aber auf den Unterschied zwischen einer vorsätzlichen und einer fahrlässigen Handlung keine Rücksicht nehmen, so wird es klar, dafs die Vergeltung in der That der Ausschlag eines blinden Instinkts ist, der uns dreinschlagen läfst, ohne die Folgen zu untersuchen. Es ist ein sonderbares Geschick, das eine so hoch gespannte ethische Auffassung wie die Vergeltungslehre trifft, die gewöhnlich auf die „Nutzenmoral" und die „Humanität" verächtlich herabblickt.

[1]) Vgl. A. S. Örsteds treffende Kritik der Vergeltung als eines Mafsstabes des Strafgesetzes: Om de förste Grundregler (Die ersten Grundregeln). (Eunomia II.) S. 12—24.

Die Vergeltungstheorie wird endlich die Bestimmungen der meisten neueren Strafgesetze rücksichtlich der Verjährung der Strafschuld nicht begründen können. Nach der oben gegebenen Begründung der Strafgewalt ist es selbstverständlich, dafs Verletzungen des Rechts, die vor langer Zeit verübt sind und erst jetzt entdeckt werden, straflos ausgehen. Das Motiv, das die Strafgewalt in Bewegung setzt, ist hier nämlich nicht vorhanden. Ebenso wie die Ethik vorwärts sieht und nur rückwärts sieht, um desto besser vorwärts sehen zu können (vgl. V, 3), ebenso hat der Staat nicht mit der Vergangenheit, sondern mit der Gegenwart und der Zukunft zu schaffen; die vor längerer Zeit verübte Handlung ist kein sicheres Kennzeichen des jetzigen Charakters des Thäters, ebensowenig wie sie die jetzt bestehende Rechtsorganisation bedroht. Das praktische Interesse ist weggefallen. Die Vergeltungslehre mufs hier aber eine Lücke in der Weltordnung finden, und wie lange Zeit auch verfliefsen möge, kann sie nicht begründen, dafs keine Strafe zugefügt wird. Weshalb sollte das Blut zu schreien aufhören? —

Der oben gegebenen Begründung der Strafgewalt zufolge soll durch die Strafe ein doppelter Zweck erreicht werden: die Wiederherstellung der Rechtsorganisation und die Veränderung des Charakters des Thäters. Bei keiner Strafweise dürfen diese beiden Rücksichten getrennt werden. Unter den heutzutage angewandten Strafen gibt es zwei, die hiermit im Widerspruch stehen, die Todesstrafe nämlich und die lebenslängliche Gefängnisstrafe. Diese lassen sich nicht rechtfertigen, und wir finden denn auch, dafs sie immer seltner angewandt werden. Nur ein Fünftel der in Europa gefällten Todesurteile wird vollstreckt. Diese Strafen drücken aus, dafs wir uns noch auf einer barbarischen Entwickelungsstufe befinden. Wir leben in einem Kriegszustande, welcher bewirkt, dafs das Moment der Abschreckung eine gröfsere Rolle spielt, als sich in ethischer Beziehung verteidigen läfst. Der Grund ist aber auch vorzüglich der, dafs wir in der Strafpsychologie und der Strafpädagogik noch so aufserordentlich weit zurück sind. Deshalb sind wir noch nicht im stande, auf den Charakter des Übertreters dergestalt zu wirken, dafs die Strafe abgeschlossen werden kann, ohne mit dem Tode zu enden. Den Zögling auf Lebenszeit „nachsitzen“ zu lassen, ist eine sonderbare pädagogische Methode, und

nicht weniger sonderbar ist es, ihm das Leben zu nehmen, um seinen Charakter zu bezwingen. Es ist gar leicht, einen Menschen für unverbesserlich zu erklären; woher holt man aber den Beweis, dafs alle Mittel erschöpft sind? Wir sind in psychologischer Einsicht und pädagogischer Praxis noch nicht so weit fortgeschritten, dafs wir eine solche Achtserklärung ausstellen dürften. Es liegen verschiedene Erfahrungen vor, welche zeigen, dafs zum Tode verurteilte, aber begnadigte Mörder später ein schuldloses Leben geführt haben. In einigen Fällen kam dies vielleicht daher, dafs schlechte Beispiele und äufsere Gelegenheiten ferngehalten wurden, in anderen Fällen aber mit Sicherheit daher, dafs eine Änderung des Charakters eingetreten war [1]).

Nach der oben (V) angestellten Untersuchung über die „Freiheit des Willens" ist kein Grund vorhanden, hier wieder auf diese Frage zurückzukommen. Kann die Ethik sich mit dem Determinismus vertragen, so wird auch die Rechtslehre dies können. Aber darum wird es dennoch — gerade nach der hier gegebenen Begründung der Strafgewalt — von grofser Wichtigkeit sein, dafs die subjektiven Willensverhältnisse des zu Strafenden Gegenstand der Aufmerksamkeit werden. Erstens kommt es darauf an, wiefern die Handlung wirklich eine gewollte ist, wiefern sie eine Folge klarer Überlegung und bewufster Entschliefsung des Individuums ist oder nur Gegenstand eines Vorsatzes, nicht Gegenstand eines eigentlichen Entschlusses war [2]), oder ob sie nur aus Mangel an Aufmerksamkeit und Nachdenken vom Individuum verursacht wurde, oder endlich, ob sie in einem Zustand ungewöhnlicher Erregtheit verübt ward. In diesen verschiedenen Fällen findet ein sehr verschiedener Grad der Disharmonie zwischen dem Willen des Individuums und der Rechtsorganisation statt, und die Strafe mufs notwendigerweise hiernach variieren. Man hat indes oft zu grofses Gewicht auf den Grad des Bewufstseins und der Überlegung gelegt, womit die Handlung ausgeführt wurde. Anhaltendes und bewufstes Überlegen kann andeuten, dafs im Gemüte des Individuums grofse Hindernisse zu überwinden waren,

---

[1]) Holtzendorff, Das Verbrechen des Mordes. S. 177 u. f. — Prosper Despine: Psychologie naturelle. Paris 1868. II. S. 260.

[2]) Psychologie VII B, 1.

bevor der verbrecherische Entschlufs entstehen konnte. In solchen Fällen ist die Überlegung daher ein Milderungsgrund. Ein Charakter, der erst nach Überwindung inneren Widerstandes im stande ist, eine schlechte Handlung zu verüben, steht höher als der Charakter, dem eine solche Handlung gar keine Bedenklichkeiten verursacht. Zweitens soll die Strafe ja ihren Einflufs auf den Willen des Individuums äufsern, als ein Motiv, dessen Notwendigkeit sich erwiesen hat. Das Individuum mufs erzogen werden. Es kommt dann aber darauf an, ob das Individuum normal ist, so dafs die Einwirkungen, denen es ausgesetzt wird, von Einflufs werden können. Ist das Individuum geisteskrank, so wird der Einflufs der Erziehung, wenn diese auf gewöhnliche Weise geübt wird, unmöglich sein; die Erziehung des Individuums mufs dann, wenn eine solche überhaupt möglich ist, in einer Irrenanstalt oder vielleicht in einem „Haftasyl“, einer Mittelform von Gefängnis und Irrenanstalt geschehen. Wegen dieses Punktes wird zwischen Juristen und Ärzten ein fortwährender Grenzkrieg geführt, und dies kann nicht wunder nehmen, solange es noch Juristen gibt, die nicht nur annehmen, Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit, das Normale und das Abnorme seien durch eine scharfe und bestimmte Grenze getrennt, sondern auch, dafs „die moralische Befähigung zum Niederhalten gesetzwidriger Triebe eine unveränderliche Gröfse sei, die ohne Rücksicht auf individuelle Anlage bei allen Menschen normalmäfsig zu statuieren sei“[1]). Wenn in juristischen Kreisen häufig eine so geringe psychologische Einsicht gefunden wird, ist es kein Wunder, dafs die Anwendung der Strafgewalt noch so weit von ihrem Ideal entfernt ist.

---

[1]) Citat eines deutschen Juristen bei E. Laas: Vergeltung und Zurechnung. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. VI) S. 201.

XL.

DIE VERFASSUNG DES STAATES.

1. Als die Franzosen im Jahre 1789 im Begriffe standen, sich eine ganz neue Verfassung zu machen, schrieb Morris, ein amerikanischer Staatsmann, der sich in Paris aufhielt, man wünsche eine amerikanische Konstitution, ohne zu bedenken, dafs man keine amerikanischen Bürger habe, und es sei wenigstens ein Menschenalter erforderlich, damit man sich an die neue Verfassung gewöhne und wirklich unter derselben lebe. Gleichzeitig sagte Wilhelm v. Humboldt voraus, dafs die neue Verfassung nicht bestehen würde, weil sie ein Werk der Vernunft sei. Die Vernunft — lehrte er — könne allerdings einen gegebenen Stoff ordnen, denselben aber nicht erzeugen. Sie könne leiten und wecken, indem sie Vorbilder aufstelle, die lebendigen Kräfte müfsten sich aber durch historische Erfahrungen langsam entwickeln[1]. — Was ein praktischer Staatsmann und ein philosophischer Denker übereinstimmend voraussagten, hat die Geschichte zur Genüge bestätigt. Staatsformen und Staatsverfassungen lassen sich nicht auf einmal machen und von aufsen oder von oben dem Volke aufzwingen. Seit Anfang unseres Jahrhunderts sollen 350 neue Konstitutionen verfafst worden sein[2]. Schon diese Zahl zeigt, dafs sehr viele derselben wieder verschwunden sein müssen, weil sie keine Wurzel fassen konnten. Verfassungen müssen hervor wachsen.

---

[1]) Taine: La Révolution. I. S. 158. 183. — W. v. Humboldt: Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Konstitution veranlafst. (1791). (Werke I. S. 301 ff.)

[2]) Maine: Popular government. London 1885. S. 174.

Dies ist uns keine neue Wahrheit. Die Staatsform oder die Staatsverfassung ist ja nur derjenige Teil der Rechtsorganisation, der die Verwaltung des Staates betrifft, und es gilt von allem Rechte, dafs es nur, wenn es aus gewohnheitsmäfsiger Thätigkeit hervorgeht oder zu solcher führt, festes Bestehen als Form eines wirklichen Lebens erhält. Mit einer Formulierung von Prinzipien und Schemata ist nicht alles gethan. Wie ein Vergleich der Geschichte der kontinentalen Völker mit der des englischen und des nordamerikanischen Volkes zeigt, entwickelt sich das konstitutionelle Leben am gesundesten und kräftigsten, wo die Verfassung durch eine lange Reihe kleiner Auswege oder Verbesserungen entsteht, die auf einzelne gegebene Fälle angewandt werden, nicht aber, wo eine Verfassung auf einmal konstruiert und eingeführt wird. Dafs die Verfassung der Nordamerikanischen Union das bewufste Werk einzelner Männer war und auf einmal eingeführt wurde, steht hiermit nicht im Widerspruch. Denn das Geniale dieser Verfassung war eben die Art und Weise, wie sie die in den Verhältnissen und Institutionen der früheren englischen Koloniestaaten liegenden Möglichkeiten verwertete[1]). Diese Verfassung hat denn auch das für eine „eingeführte" Verfassung einzige Glück genossen, ihr hundertjähriges Jubiläum mit guten Aussichten auf fortgesetztes Bestehen feiern zu können. — Die Vernunft, die bewufste Überlegung, verliert, wie Humboldt dies auch andeutet, darum doch ihre Bedeutung nicht. Sie wirkt auf viele Arten, ordnend, leitend und weckend auf das ganz oder halb Unbewufste zurück. Sie schärft die Aufmerksamkeit auf die wesentlichen Bedingungen, warnt vor den drohenden Gefahren und entdeckt neue Entwickelungsmöglichkeiten. (Vgl. III, 19—20.)

Hieraus folgt, dafs es nicht die Aufgabe der Ethik sein kann, eine ideale Staatsverfassung zu konstruieren. Es nützt nichts, einen Rahmen zu verfertigen, wenn man nicht weifs, womit denselben ausfüllen. Das Entscheidende sind die Möglichkeiten und die Ausgangspunkte, die das Volk seinem Naturell und seiner historischen Entwickelung gemäfs darbietet. Lange bevor man Verfassungen zu diskutieren

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Alexander Hamilton og den nordamerikanske Unionsforfatuing. (Tilskueren 1889).

anfangen kann, hat sich faktisch eine innere Verfassung entwickelt, die in den Sitten und Gebräuchen, in dem Charakter und der Kultur des Volkes zu Tage tritt, und dieser mufs sich die äufsere, offizielle Organisation des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Elementen des Volkes anschliefsen, wenn sie Dauer und Bedeutung erlangen soll. Der Rahmen ist natürlich nicht gleichgültig. Ist derselbe zu eng, so drückt er den Inhalt und hindert dessen Entfaltung; ist er zu weit, so wird der Inhalt nicht in feste Form geordnet. Und ein schlechter Rahmen kann nicht nur derjenige sein, welcher mit Willkür von aufsen her gebildet wird; es kann sich ein solcher auch unwillkürlich entwickelt haben. Man kann solchen Übelständen aber nur dadurch abhelfen, dafs man sich auf Möglichkeiten und Ausgangspunkte stützt, die im Volke, wie dieses nun einmal ist, gegeben sind. Alle gesunde Entwickelung geht von innen nach aufsen, von unten nach oben.

Der Satz, dafs Verfassungen nicht willkürlich gewählt und eingeführt werden können, stellt uns jedoch nicht ganz machtlos dem Staatsleben gegenüber. Wir können gegen die fertigen Resultate der Entwickelung nichts ausrichten, und wir können etwas, dessen Gedeihen eine langwierige Entwickelung fordert, nicht auf einmal ins Werk setzen. Wir können aber auf die Ursachen einwirken, welche die künftige Entwickelung bestimmen. Wir können durch die Erfahrung lernen und nach reiflicher Überlegung die Verhältnisse besser zurechtlegen, als sie bisher lagen. Es gilt nur von den frühesten Perioden sozialer und politischer Entwickelung, dafs die äufseren Verhältnisse die Organisation der Gesellschaft und des Staates bestimmen, ohne dafs bewufste Einsicht und bewufste Wahl auf irgend welche Weise mitwirkten. Wenn wir zweckmäfsige Organisationen antreffen, haben wir nicht immer das Recht, anzunehmen, dafs ihr Entstehen kluger Voraussicht und Berechnung zu verdanken sei. Hieraus folgt aber doch nicht, dafs man (mit Spencer) die allgemeine Regel aufstellen kann, es seien die gegebenen Bedingungen, und gar nicht die bewufsten Absichten, die die Staatsform bestimmten[1]. Wenn ein höherer Grad geistiger Entwickelung erreicht ist,

---

[1]) Conditions and not intentions determine. Spencer: Political Institutions. S. 395.

so entsteht ja doch gerade Einsicht in die gegebenen Bedingungen, und diese Einsicht wird dann unserem Handeln Anleitung geben können. Haben sich historische Erfahrung, soziale und politische Einsicht entwickelt, so würde es aller Psychologie widerstreiten, dafs dieselben nicht auch unser praktisches Betragen bis zu einem gewissen Grade bestimmten. Keine unserer Vorstellungen ist durchaus ohne Einflufs auf unser Gefühl und unsern Willen. Der Spencersche Satz bezeichnet den Gipfel der Reaktion gegen das enthusiastische, aber naive Vertrauen des 18. Jahrhunderts auf die Vernunft. Die Reaktion beginnt damit, dafs man nicht mehr glaubt, die Welt werde von „Ideen“ regiert, da nicht Gedanken, sondern Gefühle und Leidenschaften die menschlichen Handlungen bestimmen, und die Gedanken selbst nur Nebenresultate der Gefühle sind. Der nächste Schritt ist der, dafs diese Gefühle und Leidenschaften auch durch die äufseren Verhältnisse, unter welchen die Menschen leben und wirken, erklärt werden. Der Gedanke und die bewufste Absicht werden nur als Produkte einer ganzen Kausalreihe betrachtet, deren erstes Glied in den äufseren Verhältnissen gesucht wird. Ist der Gedanke aber einmal erzeugt, so kann er jedoch auf die Bedingungen, denen er sein Entstehen verdankt, zurückwirken. Was Wirkung ist, das ist selber wieder Ursache. Dies wird von der Spencerschen Theorie übersehen. — Ist die Einsicht hinreichend gründlich, so wird sie auch das Verständnis mit sich bringen, dafs das menschliche soziale Leben aufserordentlich kompliziert ist, und dafs jedes Eingreifen an einem einzelnen Punkte vielseitige und verzweigte Wirkungen haben kann. Dieselbe wird deshalb zur Behutsamkeit und zu der Überzeugung führen, dafs das Ziel leichter durch indirektes als durch direktes Eingreifen zu erreichen ist. Sie wird suchen, dem Leben zu dienen, nicht aber dasselbe zu hofmeistern.

2. Was stets sogar in die am vernünftigsten ersonnene Staatsorganisation ein irrationelles Element hineinbringt, ist die Rolle, welche die G e w a l t notwendigerweise spielen mufs. Dafs es notwendig ist, Gewalt anzuwenden, um Sicherheit und Frieden nach aufsen und nach innen zu bewahren, zeugt davon, dafs in der menschlichen Natur noch jetzt Triebe und Leidenschaften wirken, die den Forderungen einer auf einer festen Rechtsorganisation ruhenden Gesellschaft nicht angepafst sind. In sofern ist es, um Taines

Ausdruck zu gebrauchen, notwendig, den Gendarmen gegen den Wilden Wache stehen zu lassen. Aber auch das Verfügen über Gewalt und deren Anwendung reizen die Triebe und Leidenschaften der menschlichen Natur. Aller Egoismus ist eigentlich eine Art Machtgefühl. Die brutale Seite des Wesens eines Menschen kann sich ebensowohl durch rohe Anwendung der Gewalt äufsern, als durch Trotz gegen die Organisation, welche die Gewalt verteidigen soll. Der Gendarm hat selbst etwas von einem Wilden in sich. Die Menschen müssen vielleicht mit straffen Zügeln regiert werden; diejenigen, welche die Zügel halten, sind aber auch Menschen.

„Wären die Menschen Engel,“ sagte Alexander Hamilton, „so würde keine Regierung notwendig sein. Wenn die Menschen von Engeln regiert würden, so wäre es nicht notwendig, mit der Regierung Kontrolle zu führen.“ [1] Das Problem, welches die Verfassung des Staates lösen soll. ist gerade dieses: es ist eine auf Gewalt gestützte Kontrolle notwendig, um denjenigen Trieben der menschlichen Natur zu steuern, welche die Rechtsorganisation zu sprengen drohen; demnächst ist aber auch eine Kontrolle derjenigen notwendig, welche jene Kontrolle ausüben. Und wie kann letztere Kontrolle die hinlängliche Autorität erhalten, ohne die Gewalt zu schwächen, über die die Ausüber ersterer Kontrolle notwendigerweise verfügen müssen?

3. Auf niederen Stufen politischer Entwickelung geht man in der That oft davon aus, dafs es Engel seien, die regieren. Mit blinder Zuversicht blickt man zu den Regierenden als dem Inbegriff aller Weisheit empor. So z. B. im theokratischen Staate und in jedem Staate, dessen Regierung als Vormund des Volkes dasteht. Hier scheint nur die erste, nicht die zweite Art der Kontrolle stattzufinden. Bei näherer Betrachtung wird sich indes auch diese nachweisen lassen. Dieselbe besteht in dem Glauben des Volkes an die Weisheit und Tüchtigkeit der Regierung. Nur so weit, wie dieser Glaube reicht, wird die Regierung, wie patriarchalisch sie auch sei, sicher gehen können. Hierzu kommen das Nationalgefühl und andere Gefühle, welche die Regierung erregen kann. Die blofse Gewalt wird

---

[1] The Federalist. (1787.) Nr. 51. (Neue Ausg. Boston 1882. S. 399.)

nicht auf die Dauer genügen, wenn es am inneren Anschlufs gebricht. Die Regierenden werden, besonders wenn es ein aktives und gesammeltes Auftreten gilt, in der That stets von der Stimmung und der Gesinnung des Volkes abhängig, die sie gewöhnlich selbst zum grofsen Teil hegen. Überdies kann die Regierung nicht alles unmittelbar besorgen; sie mufs Vermittler haben, mufs ein büreaukratisches System anwenden, das sie nur unvollständig kontrollieren kann, und von dem sie leicht abhängig wird[1]).

Die öffentliche Meinung, die schon unter dem vormundschaftlichen Regiment eine wichtige Rolle spielt, wird sich, wenn die Entwickelung des Volkes eine gesunde und kräftige ist, in einen öffentlichen Willen umwandeln, welcher aktive Teilnahme an der Entscheidung der Sachen verlangt. (Vgl. XXXVII, 5 und XXXVIII, 5.) Es mufs hier vorausgesetzt werden, dafs das Volk durch Thätigkeit in der freien Gesellschaft und in den kleineren Kreisen sich seiner Kraft bewufst geworden ist. Die politische Freiheit des modernen Europas ist das Resultat von Entwickelungsprozessen, die auf dem Gebiete der materiellen und der ideellen Kultur vorgegangen sind. Während des kräftigen Emporblühens des Handels, der Industrie und des Ackerbaues entfalteten sich eine Intelligenz und eine Handlungstüchtigkeit, die nicht in so engen Grenzen wie den von den alten Staatsformen festgesetzten zu halten waren. Durch die freie Entwickelung des religiösen Lebens — vorzüglich der Dissenters — stiegen das Selbstgefühl und das Freiheitsgefühl bis zu einem Grade, der es unmöglich machte, das Volk von der Mitwirkung zur Entscheidung von Sachen, die dessen eigenes Wohl und Weh betrafen, auszuschliefsen. Die englischen Sekten haben durch ihren Einflufs auf das englisch-amerikanische Staatsleben weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. Die neuere Wissenschaft führte nicht nur

---

[1]) Die dänischen Rechtsphilosophen aus der Mitte des 18. Jahrhunderts fafsten den Absolutismus sogar als eine freie Verfassung auf, weil derselbe sich auf die öffentliche Meinung und den Beamtenstand stützte. Siehe E. Holm: Om det Syn paa Kongemagt, Folk og borgerlig Frihed, der udviklede sig i den dansk-norske Stat i Midten af 18. Aarhundrede. (Die Auffassung der königlichen Gewalt, des Volkes und der bürgerlichen Freiheit, die sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts im dänisch-norwegischen Staate entwickelte.) (Universitätsprogramm.) 1883. S. 66, 85, 95.

durch ihre Resultate einen ganz neuen Blick auf die Natur und die Geschichte herbei, sondern rief auch besonders durch ihre Methode und durch die von ihr erweckte Lust zum Forschen und Kritisieren eine freimütige und kühne Betrachtungsweise ins Leben, die sich auch auf das politische Gebiet erstrecken mufste. Man konnte sich nicht mehr damit begnügen, kontrolliert zu werden, ohne selbst zu kontrollieren. Die politische Freiheit drückt aus, dafs das menschliche Leben auf allen Gebieten von denselben Gesetzen zu lenken ist; wer das Bedürfnis politischer Freiheit mit der Wurzel aus der Welt schaffen will, der mufs alle selbständige Arbeit auf dem Gebiete der materiellen wie auch auf dem der ideellen Kultur verhindern.

Dies ist nicht so zu verstehen, als ob das Volk erst zur politischen Freiheit erzogen und dann derselben teilhaft werden könnte. Solange es keine Freiheit hat, kann es auch nicht die Fähigkeiten und Gefühle erwerben, welche die aktive Teilnahme am Staatsleben voraussetzt. Auch hier gilt das Aristotelische Prinzip, denn nur durch den Besitz politischer Freiheit kann ein Volk politisch frei werden. Die Freiheit ist auch hier sowohl Mittel als Zweck. (Vgl. XXIII, 2.) Zwangsregiment und Vormundschaft können nicht zur Freiheit erziehen. Nur durch Übung und Gewohnheit werden die Fähigkeiten entwickelt, und man kann keine Übung im Gebrauch der Freiheit erhalten, wenn man die Freiheit selbst nicht besitzt.

Es ist auch nicht so zu verstehen, als wäre die politische Freiheit nur ein Recht, welches das Volk sich durch seine Tüchtigkeit auf anderen Gebieten erwürbe. Deren Besitz und Ausübung ist nicht minder eine Pflicht als ein Recht. Der Staat entsteht eigentlich erst dann, wenn möglichst viele am Staatsleben aktiv teilnehmen. Der Staat hat ja keine Existenz aufserhalb oder oberhalb der einzelnen Individuen, sondern existiert in diesen, in ihrer Gesinnung und in ihrem Willen. Je mehr Willen mitwirken, um so fester wird die Grundlage der Staatsorganisation. Der freie und lebhafte Anschlufs der einzelnen Individuen ist die wahre Stärke des Staates. Die politische Freiheit knüpft die einzelnen Individuen an den Staat durch ihre Selbstthätigkeit zu Staatszwecken, und es ist die Pflicht der Individuen, sich als aktive Mitglieder des Staates zu erweisen.

Grofse Staatsmänner[1]) haben deshalb das allgemeine Wahlrecht als eine notwendige Bedingung betrachtet, damit der Staat auf so tiefem und festem Boden wie möglich erbaut werde. Die Erweiterung der politischen Freiheit ist keine Auflösung des Staates, sondern gerade die Vervollkommnung des Staatslebens.

Die politische Freiheit ist eins der wichtigsten Erziehungsmittel eines Volkes[2]). Sie fordert den Einzelnen auf, sich so viel Aufklärung und Kenntnisse zu schaffen, wie er vermag, damit er seine Stellung als aktives Mitglied der Staatsgesellschaft ausfüllen kann. Aber vorzüglich lehrt sie ihn, den Blick über den engen Horizont, auf den sein Lebensberuf ihn beschränkt, hinauszuheben, und er fühlt seinen Menschenwert als einer, der sein Scherflein zum Leben des Volkes beitragen kann. — Nicht nur ist also die politische Freiheit eine natürliche Folge der Thätigkeit auf dem Gebiete der Kultur, sondern sie ist auch ein Mittel, um den Staat zu befestigen, indem sie die Individuen enger an denselben knüpft, und sie ist ein Antrieb zur energischen Entwickelung der Persönlichkeit und der individuellen Fähigkeiten.

Auch wenn man kein Anhänger des vormundschaftlichen Regiments oder der Büreaukratie ist, kann man sehr wohl zugeben, dafs die politische Freiheit ihre grofsen Schattenseiten hat. Sie läfst sich mifsbrauchen, aber dieser Gefahr ist ja immer gerade das Beste ausgesetzt. Hier handelt es sich aber nicht um deren historische Darstellung; es gilt dagegen, ihre Notwendigkeit nachzuweisen, wie auch den Wert, der ihr von einem ethischen Standpunkt aus beizulegen ist. Wir müssen uns den Gefahren und den Unannehmlichkeiten der Freiheit unterwerfen, um der unentbehrlichen Güter, deren Bedingung sie ist, teilhaft zu werden.

---

[1]) Alexander Hamilton (The Federalist. (1787.) Boston 1882. S. LIX.) — Bismarck. (Vgl. Fürst Bismarck als Redner Vollständige Sammlung der parlamentarischen Reden Bismarcks. II. S. 194 f.)

[2]) Vgl. James Bryce: The American Commonwealth. London 1888. II. S. 316: „Allgemeines Wahlrecht, wie es in den Vereinigten Staaten existiert, ist nicht nur ein grofses Sicherungsmittel für die Gegenwart, sondern auch vielleicht die gewaltigste erziehende Gewalt, der die Menschenmassen je unterworfen waren."

4. Die politische Freiheit haben wir vorläufig als das Recht zur aktiven Teilnahme am Staatsleben definiert. Was versteht man aber näher hierunter? Wir können ja nicht alle unmittelbar regieren. Dies konnte annähernd in den kleinen Staaten des Altertums geschehen, wo Staat und Stadt eins waren; aber auch hier ging es eben nur so lange, wie sie eins waren. Für gröſsere Reiche mit vielen Städten und Kommunen paſst es nicht. In neueren Zeiten findet daher die Teilnahme der einzelnen Individuen am Staatsleben mittels erwählter Vertreter statt. Die Wahl ist derjenige Willensakt, durch welchen jeder — wie auch durch die Teilnahme an der öffentlichen Debatte, welche nicht einmal die vormundschaftliche Regierung verwehrt — in den Gang des Staatslebens eingreifen kann. Wo kein Gesetz gegeben werden kann, — wo keine Steuern erhoben werden können, — und wo keine entscheidende Bestimmung rücksichtlich des inneren und äuſseren Geschickes des Staates getroffen werden kann ohne die Genehmigung der vom Volke gewählten Vertreter, da besteht eine freie Verfassung, diese möge nun auf Papier geschrieben sein oder nicht; und hier kann auch ein Vertrauensverhältnis zwischen Regierung und Volk herrschen, das tieferer und festerer Art ist als dasjenige, welches unter einer vormundschaftlichen Regierung stattfindet, wo das Volk passiv folgt, weil es vielleicht wohl die Erlaubnis hat, seine Meinung zu äuſsern, nicht aber die Erlaubnis, einen Willen zu haben.

„Aber," so könnte man fragen, „ist das Wichtigste denn doch nicht, daſs die weisesten und besten Männer regieren, ob diese nun das Vertrauen des Volkes besitzen, oder nicht?" — Hierauf muſs erwidert werden, daſs es gerade die groſse Frage ist, wie man entscheiden soll, welche Männer die weisesten und besten sind. Die geistige Höhe ist nicht so leicht zu messen wie die körperliche. Der groſse Streit in der menschlichen Welt dreht sich ja gerade um den Maſsstab der Weisheit und Güte, und der politische Streit ist nur eine Verzweigung dieses groſsen Streites. So viel ist aber gewiſs, daſs die weisesten und besten Staatsmänner (man kann weise und gut und dennoch kein Staatsmann sein) im stande sein werden, ausfindig zu machen, nicht nur was dem Wohle des Volkes dient, sondern auch wie dasselbe auf beste Weise verwirklicht werden kann. Sie werden einsehen, daſs nur dasjenige dem

Wohle des Volkes dient, was mit dessen Naturell und dessen Kräften übereinstimmt, und sie werden diese Kräfte zu wecken und zu leiten wissen. Sie betrachten das Volk nicht als einen toten Stoff, als eine Masse, die auf passive Weise die ihr gebotene Form annehmen soll. Sie werden nicht nur für das Volk, sondern auch mit dem Volke arbeiten, und sie werden es verstehen, das Vertrauen des Volkes zu gewinnen, und werden in diesem Vertrauen eine der allerwichtigsten Bedingungen erblicken, um etwas ausrichten zu können.

5. Selbst die freieste Verfassung kann doch nicht ganz einfach und unzusammengesetzt sein, wenn sie sich halten soll. Es gibt zwei gegenseitig entgegengesetzte Gefahren, denen sie ausgesezt ist, und denen man durch besondere Mafsregeln vorbeugen mufs.

Die eine Gefahr besteht darin, dafs diejenigen unwillkürlichen Antriebe, diejenigen Vorurteile und Leidenschaften, welche in der grofsen Menge herrschen, unmittelbar in Handlung überschlagen werden, ohne durch ruhige und allseitige Überlegung geprüft und geläutert zu sein. Der Staat führt dann eine Instinkt- oder Triebespolitik, keine Willenspolitik. Auch hier (vgl. z. B. XXXIX, 1) zeigt es sich, wie wichtig es ist, dafs zwischen dem Antrieb und der Handlung ein Zwischenraum herbeigeschafft wird. Das Volk mufs, ebenso wie das einzelne Individuum, Selbstbeherrschung zeigen können, mufs unwillkürliche Antriebe hemmen können, damit Überlegung stattfinde. Solche Selbstbeherrschung ist eine wesentliche Eigenschaft für jeden Charakter, und dafs das Volk Charakter hat, soll sich gerade dadurch erweisen, dafs nicht die Eingebungen und Antriebe des einzelnen Augenblicks, sondern stetige und fest begründete Gedanken und Gefühle dessen Handlungsweise bestimmen. (Vgl. III, 4—7 und XI, 8—9.) Weil nichts ohne den Willen des Volkes Gültigkeit im Staate erhalten kann, darum brauchen doch die augenblicklichen Antriebe des Volkes nicht sogleich zur Wirklichkeit zu werden. Zwischen dem Trieb und dem Entschlufs ist ein Zwischenraum notwendig. Das Volk mufs durch die Verfassung vor seinen eigenen Übereilungen geschützt werden. Die im Volke vorhandene Erfahrung und Sachkenntnis müssen Gelegenheit haben, sich geltend zu machen, ehe die Entscheidung getroffen wird. Wie dieses Ziel in der Verfassung des

einzelnen Volkes zu erreichen sei, das wird gröfstenteils auf der Geschichte des Volkes beruhen. Als ein einzelnes Beispiel soll nur genannt werden, dafs die nordamerikanischen Freistaaten durch die Weise, wie das Verhältnis zwischen der vollziehenden und der gesetzgebenden Gewalt und das Verhältnis zwischen den beiden Kammern geordnet sind, und durch die unabhängige Stellung, die dem höchsten Gericht gesichert ist, eine Verfassung entwickelt haben. die — der in erwähnter Beziehung gebotenen Garantien wegen — sogar bei denjenigen, welche die Entwickelung eines „volkstümlichen Regimentes“ mit grofser Bedenklichkeit betrachten, Anerkennung gefunden hat [1]). — Es ist wohl zu bemerken, dafs dasjenige, was einer Hemmung mit Hilfe der Besinnung und Überlegung bedarf, nicht allein Ungeduld und unbändiger Drang nach Veränderung, sondern auch konservative Trägheit sein kann. Es kann in der volkstümlichen Betrachtungsweise Vorurteile, Egoismus und Beengtheit geben, die erst nach und nach klarerer Einsicht und freieren Gedanken weichen. Wichtige und wohlbegründete Reformen können Widerstand bei der grofsen Menge antreffen, die in ihrer Antipathie gegen die neuen Ideen vielleicht sogar, wenigstens eine Zeitlang, ein der Freiheit feindseliges Regiment vorzieht. Die Geschichte der Volksabstimmungen in Frankreich gibt erläuternde Beispiele hiervon. Die Jesuiten in Luzern fanden 1844 ihre Rechnung bei einer Appellation an eine allgemeine Volksabstimmung. Die durch die eidgenössische Bundesverfassung von 1874 eingeführte Appellation an das Volk (das Referendum) hat sich als eine sehr konservative Institution erwiesen. Den Gesetzen des Schweizer Bundesstaates zufolge unterliegt ein Gesetz dem Volksentscheid, wenn 30,000 Wähler es verlangen. Von 1874 bis 1893 wurde das Referendum auf 19 Gesetze (von 196) angewandt. Von diesen 19 Gesetzen nahm das Volk nur 6 an, verwarf aber 13. Im Kanton Zürich, wo jedes Gesetz dem Volksentscheid unterliegt. wurden von 1869 bis 1893 unter 128 vom Kantonsrate angenommenen Gesetzen nur 97 genehmigt. Durchweg werden

---

[1]) Henry Maine: Popular government. London 1885. — Es ist charakteristisch, dafs derjenige Verfasser der letzteren Jahre welcher sich mit gröfster Sachkenntnis und mit gröfstem Talent gegen die demokratische Regierungsform ausgesprochen hat, nicht weit davon ist, die nordamerikanische Verfassung als ein Ideal zu betrachten.

in den Kantonen, wo der Volksentscheid obligatorisch ist, ein Viertel oder mehr der von der gesetzgebenden Gewalt angenommenen Gesetze verworfen [1]).

Eine andere Gefahr ganz entgegengesetzter Art ist die, dafs unter einer auf politische Freiheit gegründeten Verfassung zu viel und zu lange überlegt, verhandelt und geredet werden kann, so dafs nicht mit der für das Bestehen und den Fortschritt des Staates notwendigen Energie gewollt und gehandelt wird. Der Zwischenraum, der als so notwendig erschien, breitet sich hier also zu sehr [2]). Diese Gefahr wird indes, ebenso wie die vorige, vermindert werden, je mehr zwischen dem Volk und dessen Regierung ein Vertrauensverhältnis herrscht. Nur solange sich Mifstrauen und Furcht vor Übergriffen der Gewalthaber geltend machen, wird man die vollziehende Gewalt möglichst zu beschränken suchen. Wenn sich dagegen ein Vertrauensverhältnis entwickelt hat, wird auch die Bereitwilligkeit gefunden werden, der Regierung so grofse Gewalt zur Verfügung zu stellen, als notwendig, um die vorliegenden Aufgaben zu lösen. Ohne ein solches Vertrauensverhältnis kann kein freier Staat auch ein starker Staat sein, und kann eigentlich gar kein Staat stark sein. — Aber, wie schon oben (XXXVIII, 7 Schlufs) bemerkt, es zeigt sich gerade hier, dafs jeder Staat ein Notstaat ist. Das rechte Verhältnis zwischen Gewalt und Freiheit wird sich erst durch viele Schwankungen und Kämpfe, — durch Kämpfe, an welchen beide Teile schuld sein können, annähernd herstellen lassen.

6. Wo politische Freiheit herrscht, wird die Majorität der Wähler des Landes die Entscheidung der Sachen bestimmen. Dies kann nicht anders sein. Soll eine Entscheidung getroffen werden, so ist es billiger, dafs die Minorität sich nach der Majorität richtet, als umgekehrt. Der Wille der Majorität ist die gröfste bewegende Kraft, und nur diese ist geeignet, den Willen der ganzen Gesellschaft zu vertreten, wenn keine absolute Einstimmigkeit vorhanden ist. Die an die Minorität gestellte Forderung, sich dem Willen der Majorität zu beugen, hat zur Voraussetzung, dafs auch die Minorität das fernere Bestehen der

---

[1]) Lawrence Lovell: The Referendum and Initiative. (Journal of Ethics VI. S. 52.)

[2]) Auch hier haben wir eine psychologische Parallele. Vgl. Psychologie VII B. 3.

Gesellschaft will; aus diesem vorausgesetzten Willen folgt mit Notwendigkeit die Anerkennung des stärkeren Willens der Gesellschaft als des entscheidenden [1]). Das Einzige, was die Minorität billigerweise verlangen kann, ist, dafs es ihr gestattet werde, ihre Anschauungen frei auszusprechen und ihre Gründe darzulegen. Es mufs der Minorität der Versuch erlaubt sein, die Majorität zu überzeugen und hierdurch selbst zur Majorität zu werden. Deshalb ist es von grofser Bedeutung, dafs die Minoritäten vertreten werden, und die Idee der proportionellen Wahlmethode, die hierzu am meisten praktisch ist, wird in die künftige politische Entwickelung mächtig eingreifen. Eine wirkliche Vertretung des Volkes wird nur durch diese erzielt werden können.

Alles Grofse und Gute ist anfänglich von einzelnen Menschen ausgegangen und hat seine erste Pflege in kleineren Kreisen gefunden. (Siehe XXXVIII, 5.) Hierin liegt aber kein Einwurf gegen die Berechtigung der Majorität, die endliche Entscheidung zu bestimmen. Kein einzelner Mensch und keine Minorität kann verlangen, dafs ihre Ideen unmittelbar und augenblicklich zur Herrschaft gelangen sollten. Dies können sie um so weniger, da ja nicht einmal die Majorität das Recht hat, ihren Willen augenblicklich durchzusetzen. Eine Herrschaft der Minorität würde eine ärgere Tyrannei sein als eine Herrschaft der Majorität. Denn es beruht ja auf einem Zufall, aus welchen Menschen die Minorität bestehen wird, so dafs es nicht erlaubt ist, anzunehmen, dies müfsten immer die besten und weisesten sein. Und die Minorität kann ebensowohl radikal als konservativ sein. Wenn die Minorität regiert, müssen jedenfalls aber mehr Menschen ihren Willen und ihre Vernunft beugen, als wenn die Majorität regiert. — Natürlich kann die Sache der Minorität die gute Sache sein. Dergleichen tragische Konflikte lassen sich hier ebensowenig vermeiden, als z. B. in dem Verhältnisse zwischen Recht und Moral (XXXVII, 3). Das Recht der Minorität kann nicht weiter gehen als bis zu der Freiheit, ihre Gedanken frei zu entwickeln und vor der Entscheidung geltend zu machen. und die Entscheidung selbst zu kritisieren.

Es ist eine häufige Beschuldigung gegen die demokratische

---

[1]) Vgl. John Locke: Of Civil Government. II, 96.

Verfassung, die den Willen der Majorität herrschen läfst, dafs sie die Majoritätstyrannei herbeiführe und der Entstehung originaler Menschen und Ideen ungünstig sei. Schon in der merkwürdigen Schrift, die an dem Werden der nordamerikanischen Unionsverfassung so grofsen Anteil hatte, erörterte Alexander Hamilton, wie sich diese Gefahr vermeiden lasse. Er erblickte eine Schranke der Majoritätstyrannei in der grofsen Menge der Interessen und Richtungen, die ein nicht gar zu kleiner Staat umfassen würde. Wie die religiöse Freiheit durch die Vielfachheit der Sekten gesichert werde, so werde die politische Freiheit durch die Mannigfaltigkeit der Interessen gesichert. Hierin fand Hamilton gerade ein Argument zum Vorteile der Durchführung der Union, indem er meinte, die Freiheit würde in den nordamerikanischen Staaten eine geringere werden, wenn jeder derselben eine kleine, abgeschlossene Gesamtheit für sich bilden wollte[1]. Als Tocqueville ein halbes Jahrhundert später Amerika besuchte und hierauf sein berühmtes Werk über die Demokratie in Amerika schrieb, fand er an der Majoritätstyrannei einen Hauptfehler des amerikanischen Volkes und der Verfassung desselben. „Ich kenne," sagte er, „kein Land, wo im ganzen weniger geistige Unabhängigkeit und wahre Diskussionsfreiheit herrschten, als in Amerika. Die Majorität zieht einen schreckeinjagenden Kreis um das Denken." Die neueste Untersuchung über amerikanische Zustände ist jedoch zu einem anderen Ergebnisse gelangt. James Bryce neigt sich der Meinung zu, Tocqueville sei hier, wie an anderen Punkten, mit seinem Urteile etwas zu übereilt gewesen. Bryce fand jedenfalls keine Majoritätstyrannei, weder in politischer noch religiöser Beziehung. Ebensowenig ist er mit Tocqueville in der später immer wiederholten Behauptung einig, der Boden der Demokratie sei originalen Menschen und originalen Ideen ungünstig. Er fand, dafs die Amerikaner gerade zum Heldenkultus geneigt seien, und dafs, wer auf irgend einem Gebiete des geistigen Lebens Hervorragendes geleistet habe, in Amerika höher geschätzt werde als in den meisten europäischen Ländern. Überhaupt haben, nach Bryces Erfahrungen, die höheren Klassen in Amerika durch die demokratische Entwickelung nicht an Bildung

---

[1]) The Federalist. (1787.) Nr. 51. (Boston 1882, S. 401.)

verloren, die unteren Klassen aber an Unabhängigkeit gewonnen. Im ganzen scheint Tocqueville der Regierungsform auf doktrinäre Weise gar zu grofse Bedeutung für das gesamte Leben des Volkes beigelegt zu haben [1]).

7. Die politische Freiheit bringt eine eigentümliche Art von Gesellschaftsbildung mit sich, die ebenso frei ist wie die Gesellschaftsbildung auf dem Gebiete der Kultur, und die doch aufs engste mit dem Staatsleben verbunden ist und in dieses eingreift. Sie führt nämlich auf natürliche Weise zur Vereinigung derjenigen, welche in den grofsen politischen Fragen miteinander übereinstimmen, also zur Bildung politischer Parteien. Dafs sich verschiedene Parteien bilden, hat seinen Grund teils darin, dafs die grofsen politischen Fragen sich von verschiedenen Seiten betrachten lassen, teils darin, dafs die einzelnen Individuen verschiedenen Gedankengang und verschiedene Gesinnung haben, und dafs diese Verschiedenheiten bei fortschreitender Zivilisation sicher immer gröfser werden. Das Parteiwesen ist überall notwendig, wo Freiheit herrscht, und es hat kaum jemand gegen dasselbe deklamiert, ohne zugleich zu irgend einer Partei zu gehören, mit der er, bewufst oder unbewufst, eine Ausnahme macht. Die Unerquicklichkeiten, die dasselbe herbeiführt, lassen sich durch besseren und mehr energischen Gebrauch der Freiheit, durch eben die Ursache, welche sie ins Leben rief, abschaffen.

Es ist von der gröfsten Bedeutung, welche Motive und Gesichtspunkte bei der Parteibildung die leitenden sind. Die Geschichte zeigt uns bald Gegensätze der Rassen, bald Gegensätze der Religion, bald Gegensätze der Klassen und der Stände als für die Parteiung bestimmend. Alle diese Gegensätze führen, jeder für sich, grofse Nachteile herbei.

Bei dem Gegensatz der Rassen liegt die Gefahr einer Teilung des Staates klar zu Tage, und oft wird sogar auf dieses Ziel direkt losgearbeitet, so dafs der Gegensatz der Parteien nur die erste Andeutung des vollständigen Zerfalls ist. Von 1830 bis 1864 wurde der wichtigste Gegensatz der Parteien im damaligen dänischen Staate immer mehr auf diese Weise bestimmt, und das Resultat ward denn auch eine wirkliche Zersplitterung.

---

[1]) James Bryce: The American Commonwealth. London 1888, I, S. 14; III. S. 134—143; 169; 534—549.

Wenn Verschiedenheit der Religion die Grundlage der politischen Parteispaltung bildet, gereicht dies zum Nachteil sowohl der Religion, deren Gebiet der innere Mensch ist, und deren Innigkeit dadurch verletzt wird, dafs sie in den Kämpfen des äufseren Lebens als Waffe und Banner dienen mufs, — als auch des Staates, dessen Verhältnisse nicht nach religiösen Gesichtspunkten geordnet werden können. Je mehr die Kirche vom Staate getrennt wird, um so mehr mufs diese Grundlage der Parteiung wegfallen. Von einem Standpunkt aus, welcher will, dafs die Welt durch kirchliche Ideen beherrscht werde, ist es konsequent, dafs man meint, die Verschiedenheit der politischen Parteien müsse schliefslich durch die Annahme oder die Verwerfung des Übernatürlichen bestimmt werden[1]). Und in Ländern, wo die Bevölkerung in zwei grofse kirchliche Genossenschaften geteilt ist, welche alle beide ihre Stellung und ihre Interessen eifersüchtig wahren, wird eine religiöse Begründung der Parteiung nicht leicht fernzuhalten sein. Dieselbe kann, aufs Äufserste getrieben, ebensowohl wie der Gegensatz der Rassen, eine Teilung des Staates herbeiführen. Sie ist dann aber wenigstens natürlich und ehrlich. In Ländern dagegen, in welchen Religionsfreiheit herrscht und Menschen desselben religiösen Glaubens verschiedenen politischen Parteien, wie auch Menschen verschiedenen religiösen Glaubens derselben politischen Partei angehören können, — da kann die Berufung auf die Religion während des Parteikampfes nur den Zweck haben, seine Gegner herabzusetzen und zu verdächtigen.

Es ist nicht zu vermeiden, dafs Gegensätze der Klassen und der Stände grofsen Einflufs auf die Parteiung üben. Hinter jeder grofsen politischen Frage hat bis jetzt eine soziale Frage gestanden. Der politische Kampf ist oft nur die Form, unter welcher sich soziale Gegensätze an den Tag legen. Dies erhellt schon daraus, dafs der Fortschritt in der Geschichte grofsenteils darin besteht, dafs stets wieder neue Schichten der Gesellschaft auftreten, um politische Freiheit und das Recht zum Mitreden zu erlangen. Dergleichen Fortschritte geschahen 1789 in Frankreich, 1832 und 1867 in England und 1848 in Deutschland und Dänemark. Das grofse Ziel, das die

[1]) Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 99.

historische Entwickelung erstrebt, besteht darin, aller toten und passiven Masse in der Gesellschaft ein Ende zu machen, und möglichst vielen Menschen das Recht zu geben, ihre Kräfte auf dem materiellen und dem geistigen Gebiete frei zu gebrauchen, und die politische Freiheit ist teils eine Folge, teils eine Ursache dieses freien Gebrauchs der Kräfte. — Wenn der Gegensatz zwischen den Ständen und den Klassen aber einseitig bestimmend ist, so treten ebensowohl engherzige und die Sache nichts angehende Rücksichten hinzu, als wenn Rassen und Sekten die Parteiung bestimmen. Den Sonderinteressen wird auf Kosten des gemeinsamen Wohls der Gesellschaft die gröfste Rolle erteilt, und das Volk wird in verschiedene Schichten gespalten, die einander schliefslich nicht mehr verstehen. Besonders tritt der Klassenegoismus deutlich hervor, wenn eine Schicht der Gesellschaft, die eine Zeitlang die begünstigte und herrschende gewesen ist, alles Mögliche thut, um die nächste Schicht niederzuhalten, obgleich die Natur der Verhältnisse und die Wichtigkeit einer gesunden und friedlichen Entwickelung die Notwendigkeit einzuschärfen scheinen, den neuen Schichten ein derartiges Entgegenkommen zu zeigen, dafs deren politische Erziehung ohne gar zu grofse Schwierigkeiten vorgehen kann.

Jede Klasse der Gesellschaft hat ebenso wie jedes einzelne Individuum ihren bestimmten Beruf in der Gesellschaft als Totalität. Die durch den Gegensatz der Klassen bestimmte Parteiung mufs daher, wenn eine gesunde Entwickelung stattfinden soll, untergeordnet werden und allmählich einer Parteiung Raum geben, die aus den Grundbedingungen des Bestehens und der Entwickelung der ganzen Gesellschaft entspringt. Das Ideal der Parteiung würde sein, dafs jede Partei sich um eine dieser Grundbedingungen sammelte. Es handelt sich hier vorzüglich um zwei Prinzipien, um die Ordnung und den Fortschritt: um die Ordnung als die Grundlage des ruhigen Ganges des Lebens und der Sicherung des Erreichten, und um den Fortschritt, weil die Verhältnisse sich ändern und derjenige, welcher nicht fortschreitet, zurückschreitet. Diesem Gegensatze der Grundbedingungen des Lebens entspricht ein Hauptunterschied, was die Begabung und den Charakter der einzelnen Individuen betrifft. Einige sind zum Bewahren, andere zum Erwerben angelegt; bei

einigen ist das Gemüt pietätvoll auf das gute Alte zurückgerichtet, bei andern blickt es hoffnungsvoll dem guten Neuen entgegen. Eine ideale Parteiung würde stattfinden, wenn sich Individuen aus allen verschiedenen Klassen der Gesellschaft um eines dieser beiden grofsen Prinzipien zusammenfänden. Es ist kein gutes Zeichen, wenn man aus der sozialen Stellung eines Mannes sogleich auf seine politische Anschauung schliefsen kann. Die beiden grofsen, durch die Natur der Sache begründeten, politischen Parteien sollten in allen Klassen der Gesellschaft, von der höchsten bis zur niedrigsten, vertreten sein. Die kleineren Gruppen würden dann auf einer der beiden Seiten ihren Platz finden. In den politischen Parteiverhältnissen Englands und Nord-Amerikas ging es bisher auf diese Weise, und nicht zum wenigsten hierauf beruht der gesunde Charakter, den die politische Entwickelung dieser Länder durchweg gehabt hat.

Bei einer solchen Grundlage der Parteiung werden die Parteien sich gegenseitig als natürliches Supplement betrachten. Die eine Partei wird fühlen, dafs sie der Kritik der anderen benötigt ist. Und die Kritik wird wesentlich darauf ausgehen, dafs die Gegenpartei ihrem Namen und ihrer Idee nicht entspreche. Die konservative Partei wird nicht von einem durchaus fremden Standpunkt kritisiert, wenn man sie darauf aufmerksam macht, dafs es ihre Aufgabe ist, das Wertvolle zu bewahren und Sorge zu tragen, dafs die Kontinuität des Lebens des Volkes nicht unterbrochen wird, nicht aber, sich störrisch und blindhin jeder Neuerung zu widersetzen. Ein überlegener konservativer Staatsmann wird seine Partei gerade zur Einführung von Reformen bewegen, da diese dann mit Pietät für das Überlieferte und ohne gar zu jähe Übergange durchgeführt werden können. Die Fortschrittspartei verläfst ihre eigne Idee, wenn sie in ihrem Eifer, das Überlieferte zu verändern, die dauerhafteren und tiefer liegenden Bedingungen des Fortschrittes verletzt, die in dem Ernst und der Tüchtigkeit des Volkscharakters bestehen. Rastlose Eile und blofs negative Kritik bieten der Entwickelung des Charakters keine guten Bedingungen dar. Der Charakter wird durch die stetige Arbeit entwickelt; wegen der aufserordentlich grofsen Bedeutung der Reformarbeit darf man nicht übersehen, dafs die starken und tiefen Gefühle, welche die Triebkraft alles Handelns sind — dieses möge nun in

reformierender oder in konservativer Richtung gehen —, sich nicht ohne Kontinuität der Lebensverhältnisse entwickeln können.

Die Parteiung ist eine Organisation, ohne die das politische Leben keinen Zusammenhang und keine Klarheit haben kann. Die verschiedenen, im Gemüte des Volkes sich regenden Wünsche und Pläne werden durch dieselbe auf wenige Hauptgedanken zurückgeführt. Wie jede andere Gesellschaft hat auch die Partei ihren Egoismus; sie kann ihre speziellen Interessen höher stellen als die Interessen des Öffentlichen, und thut dies oft. In solchen Fällen wird sie aber, wie schon bemerkt, mit ihrer eignen Idee in Widerspruch gerathen und früher oder später die Folgen hiervon merken. Das Rechtsgefühl und die öffentliche Meinung des Volkes werden aufserdem stets eine gewisse Unabhängigkeit vom Parteiwesen behalten und auf die Entwickelung desselben ihren Einflufs üben. In Nord-Amerika haben professionelle Politiker sich in den einzelnen Parteien grofsen Einflufs verschafft und diesen oft aufs schmählichste gemifsbraucht — was seinen Grund teils in den allzu zahlreichen Wahlen, teils in dem politischen Rohstoffe finden möchte, den die Einwanderung zuführt, und der leicht den Professionalisten in die Hände gerät. Der gesunde Verstand des Volkes und die Macht der öffentlichen Meinung stecken aber Mifsbräuchen des Parteiwesens bestimmte Grenzen ab und sind im stande, egoistischen Parteigängern den erforderlichen Respekt einzuflöfsen[1]). Eine Partei kann ebensowohl als der ganze Staat einer Reform bedürfen. Und der Ursprung der Reform ist in beiden Fällen der nämliche: durch die freie Entwickelung des Lebens der kleineren Kreise entstehen neue Probleme und Aufgaben. zu denen die bestehenden Parteien notwendigerweise ihre Stellung einnehmen müssen. Die Parteien sollen dem Volk als Mittel dienen, sollen aber ebensowenig als die Staatsgewalt dasselbe hofmeistern. An und für sich sind sie ebensowenig als der Staat realiter produktiv. Sie lassen sich mit den Ringen vergleichen, die ein ins Wasser geworfener Stein bildet: das eigentlich Produktive ist der Steinwurf; die Ringe sind die Formen, unter denen dessen Wirkungen sich über die Wasserfläche fortpflanzen.

[1]) James Bryce. III. S. 151 u. f.; 333 u. f.

Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Partei, der er sich angeschlossen hat, oder deren Vertreter er ist, trägt den Charakter eines ethischen Verhältnisses. Es können hier Konflikte desselben peinlichen und tragischen Charakters eintreten, wie überall, wo man um der gröfseren Totalität willen mit der kleineren Totalität brechen mufs. In der berühmten Rede, mit welcher Sir Robert Peel vom politischen Leben Abschied nahm, sagte er u. a.: „Indem ich die Gewalt niederlege, hinterlasse ich einen Namen, der, wie ich fürchte, von vielen Männern ernstlich getadelt werden wird, welche — ohne persönliches Interesse, nur mit Hinblick auf das öffentliche Wohl, in der Überzeugung, dafs Treue gegen Parteiverabredungen und die Aufrechthaltung grofser Parteien mächtige und wesentliche Mittel für die Staatsverwaltung sind — die Zerreifsung der Parteibande bitterlich bedauern werden.“ Er erkannte also, dafs er, durch die Durchführung der Getreidebill gegen den Willen seiner Partei (der Tories), Bande zerrissen hatte, die an und für sich ethischer Natur waren. Er hielt aber fest, dafs er durch eine höhere ethische Rücksicht hierzu gezwungen sei: durch die Notwendigkeit, eine Ungerechtigkeit aus dem Wege zu räumen, die dem dürftigen Arbeiter das tägliche Brot verteuerte und vergällte[1]). In dieser Äufserung ist eigentlich die ganze Ethik des Parteiwesens enthalten.

8. Eine wie vollkommene Parteiorganisation und ein wie harmonisches Verhältnis zwischen Regierung und Volk man sich auch denken möge, so werden der Staat und dessen Verfassung dennoch in der Luft schweben, wenn das politische Leben keine festere Grundlage hat, als die bisher besprochene. Es genügt nicht, dafs, was sich in den einzelnen Individuen, in der Familie und in den freien Kulturgesellschaften regt, durch die politische Freiheit und durch den Kampf der Parteien auf die Entwickelung des Staatslebens Einflufs erhalten kann. Es ist hier noch ein gar zu grofser Sprung von dem individuellen Leben und dem Leben der freien Gesellschaft bis zum Staate. Dieser Zwischenraum läfst sich nur durch die Selbstverwaltung ausfüllen, d. h. dadurch, dafs möglichst viele der öffentlichen

[1]) Molesworth: History of England from the year 1830—1874. Abridged Edition. London 1877. S. 367.

Angelegenheiten durch die Thätigkeit der Bürger selbst und nicht nur durch eine von der Regierung eingesetzte Büreaukratie erledigt werden. Die Selbstverwaltung bildet ein Mittelglied zwischen der Thätigkeit in der freien Kulturgesellschaft und der eigentlichen politischen Thätigkeit. In der Kulturgesellschaft wird der Nachdruck auf die gemeinsamen Zwecke gelegt; bei der Selbstverwaltung macht das lokale Zusammengehören gemeinsame Thätigkeit natürlich. Und dieses durch lokales Zusammengehören (durch nachbarliche Verhältnisse) bedingte Zusammenwirken unterscheidet die Selbstverwaltung von dem eigentlichen Staatsleben, welches die über das ganze Gebiet des Landes zerstreute Bevölkerung verbindet. Die kleinen lokalen Kreise (Kommunen, Bezirke) haben, jeder für sich, Interessen und Aufgaben, deren Befriedigung eine Organisation erfordert, die aber doch nicht vom Standpunkte der fernerstehenden Zentralregierung aus in ihrer vollen Eigentümlichkeit aufgefafst und behandelt werden können. Es sollen gemeinschaftliche materielle, ideelle und philanthropische Aufgaben gelöst werden, und bei deren Lösung haben die kleinen lokalen Kreise den Vorteil, dafs sie leichter genaue Erfahrungen einziehen können, — dafs alle Individuen einander so ziemlich kennen, — und dafs die Maschinerie möglichst beschränkt werden kann. Die Verbindung mit dem Staate läfst sich indes nicht entbehren. Teils mufs der Staat seine Kontrolle üben, um Übergriffe und Willkürlichkeiten gegen einzelne Individuen des Kreises zu verhindern, teils müssen die Erfahrungen aus anderen lokalen Kreisen fruchtbringend gemacht werden. Es findet ebensowenig ein notwendigerweise feindliches Verhältnis zwischen der Selbstverwaltung und der Staatsverwaltung als zwischen der politischen Freiheit und der Staatsorganisation statt. Ebenso wie der Staat gerade dadurch gekräftigt wird, dafs alle Bürger das Recht und die Pflicht haben, an der Entscheidung der Staatssachen teilzunehmen, ebenso wird derselbe auch um so mehr gestärkt, je selbständiger und kräftiger sich das Leben in den lokalen Kreisen regt. Wir erhalten dann nicht einerseits eine in die Regierung zugespitzte büreaukratische Staatsmaschinerie und anderseits alle einzelnen, isolierten Individuen. Einen solchen Dualismus hatte in vielen europäischen Ländern die absolute Monarchie

herbeigeführt[1]). Und es konnte nicht anders sein. Alle Gattungen des Absolutismus stellen ein Entweder — oder auf: entweder Staat oder Individuum. Je mehr Macht der einen Seite erteilt wird, um so weniger bleibt für die andere Seite übrig. Verlangt man eine absolute Konzentration aller öffentlichen Thätigkeit, so müssen die individuelle und die bürgerliche Selbstthätigkeit verschwinden. Die Zentralgewalt betrachtet dann jede selbständige Bewegung mit Mifstrauen, und mit ähnlichem Mifstrauen wird die Bevölkerung dann natürlicherweise wieder die Mafsregeln der Regierung betrachten, ob diese nun in reformierender oder in konservativer Richtung gehen. Durch die Selbstverwaltung dagegen werden die Individuen daran gewöhnt, sich für gemeinsame und öffentliche Angelegenheiten zu interessieren und für dieselben zu arbeiten. Durch Thätigkeit im kleineren Kreise wird der Sinn für den gröfseren Kreis genährt. Die Selbstverwaltung ist daher die notwendige Grundlage eines freien politischen Lebens. — In dieser, wie in vielen anderen Beziehungen ist England uns ein Muster. Die englische Verfassung ruht, wie namentlich Gneist nachgewiesen hat, auf der festen Grundlage, welche die Selbstverwaltung in kleineren, lokalen Kreisen abgibt. Die englische Verfassung ist aus der Verwaltung hervorgegangen. Es ist hierdurch eine gute Schule der Teilnahme am politischen Leben hergestellt, und zugleich ein Gebiet, auf welchem gemeinsame Thätigkeit stattfinden kann, ohne notwendigerweise von den grofsen politischen Gegensätzen berührt zu werden.

Nur wenn der Staat auf einer solchen Grundlage ruht, wird er wirklich, was er seiner Definition gemäfs sein sollte: das organisierte Volk.

---

[1]) Vgl. Tocqueville: L'ancien régime et la révolution. 7 éd. S. 100. — Gneist: Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 978. — Wallace: Rufsland. — E. Holm: Danmarks og Norges indre Historie under Enevälden fra 1660—1720 (Die innere Geschichte Dänemarks und Norwegens unter dem Absolutismus). II, S. 407.

XLI.

SCHLUSS.

1. Die ethische Welt besteht aus einer Reihe kleinerer Welten, die, jede für sich, ihren Mittelpunkt haben. Jedes einzelne Individuum ist eine kleine Welt für sich, wenn die Kräfte einer gröfseren Welt auch in dieselbe eingreifen. Ähnlicherweise verhält es sich mit der Familie, der Kulturgesellschaft und dem Staate. Schliefslich werden sie alle von dem grofsen Reiche der Humanität umfafst, das sich ebenso weit erstreckt als die menschliche Gattung, und das sich an einzelnen Punkten sogar dergestalt erweitert, dafs es alle Wesen mit dem Vermögen des Lust- und Unlustgefühls umschliefst. (Vgl. XII, 3.) Es wurde mehrmals (z. B. III. 17; XII, 1; XIV, 5; XXXVI, 4) nachgewiesen, dafs es ein Mifsverständnis wäre, zu meinen, man wirke am besten für das Wohl der grofsen Welt, wenn man die kleineren Welten überschlage. Zwischen der Stärke und dem Umfange des Gefühls findet ein umgekehrtes Verhältnis statt, und es ist deshalb von entscheidender Bedeutung, dafs das Interesse in den kleineren Kreisen konzentriert wird und sich daselbst stark wächst, ehe es die gröfseren Kreise betritt. Treue im Kleinen ist eine Bedingung, um etwas im Grofsen ausrichten zu können. In der ethischen Welt herrscht ebenso wie in der physischen Welt ein Gesetz der Kontinuität; nichts kann überschlagen werden. Die Idee des allgemeinen Reiches der Humanität hat vorläufig auch nur die Bedeutung, dafs sie uns verbietet, willkürliche Schranken zu errichten, und dafs sie

jedem menschlichen Wesen einen Mittelpunkt zuspricht, welcher verhindert, dafs dasselbe jemals als blofses Mittel betrachtet werden kann. Das Reich der Humanität liegt nicht aufserhalb und oberhalb der Familie, der Kulturgesellschaft und des Staates, sondern gibt gerade — wie es sich im Vorhergehenden beständig erwies — für die ethische Organisation dieser Kreise die Prinzipien ab. Wir sind nicht erst Familienmitglieder, Arbeiter der Kultur und Staatsbürger und dann Menschen, sondern wir sollen in allen Verhältnissen innerhalb der Familie, der Kulturgesellschaft und des Staates gerade als Menschen leben und einander als Menschen behandeln. Nicht nur auf den Umfang, sondern auch auf die Beschaffenheit unserer Bestrebungen erhält dann die Idee einer allgemeinen menschlichen Gesellschaft Einflufs, und deshalb wurde sie auch an allen Punkten vorliegender Darstellung zu Grunde gelegt. Das Reich der Humanität kann existieren, wenn nur zwei oder drei zugegen sind.

Hierdurch ist es aber nicht ausgeschlossen, dafs von einer besonderen Organisation der allgemeinen menschlichen Gesellschaft als einer alle Nationen und Staaten umfassenden Gesellschaft die Rede sein könnte. Dies würde eine natürliche Fortsetzung der Entwickelung im einzelnen Volke sein. Ebenso wie das Volk seine Organisation durch den Staat erhält, ebenso liefse sich doch wohl eine Organisation denken, die alle Staaten untereinander zu einer grofsen Totalität verbinden könnte!

Die verschiedenen Staaten leben in ihrem Verhältnisse zu einander noch im Naturzustande. Gewalt steht gegen Gewalt, und das Bedürfnis, sich auf anderer Kosten zu breiten, ist das herrschende. Die Idee des ewigen Friedens steht freilich als das ferne Ziel da; jeder Staat möchte aber am liebsten so grofs und reich wie möglich zu diesem ewigen Frieden eingehen. Und vielleicht gibt man nicht einmal die Möglichkeit zu, dafs dieses Ziel jemals erreicht werde. Ein grofser deutscher Feldherr hat den Krieg sogar ein notwendiges Element der göttlichen Weltordnung genannt. Sich vertraute Kenntnis der göttlichen Weltordnung beizulegen, ist ein Erbstück, das von den deutschen Philosophen einer früheren Zeit jetzt auf die Generale übergegangen zu sein scheint. Von einem natürlicheren Standpunkt aus steht der Krieg da als ein Überbleibsel der

Brutalität, die gewöhnlich niedere menschliche Entwickelungsstufen bezeichnet. Hieraus folgt nun keineswegs notwendigerweise, dafs der Krieg jemals aufhören werde; denn es ist gar nicht gesagt, dafs wir den höchsten Grad der Entwickelung, den wir uns denken können, erreichen. In der Ethik haben wir aber auch nichts mit Zukunftsphantasien zu schaffen. Es ist dagegen eine ethische Erwägung, wiefern die Möglichkeit vorhanden ist, das Reich der Humanität und den Frieden zu verwirklichen und die Brutalität in höherem Mafse als bisher zurückzudrängen. Hierdurch wird von einer neuen Seite auf eine ganze Reihe von Bestrebungen hingedeutet, die teilweise schon von anderen Gesichtspunkten aus besprochen wurden.

2. Ein solcher Kriegszustand, wie er jetzt zwischen den Staaten untereinander herrscht, herrschte früher in den einzelnen Staaten zwischen den verschiedenen Individuen, den verschiedenen Sippen und Klassen. Der moderne Staat entstand erst durch Hemmung dieses inneren Krieges. Eine der ersten Formen, unter welchen es gelang, die Angriffslust und den Rachedrang zurückzudrängen, war die Vermittelung. Die ersten Gerichte waren Schiedsgerichte. Was im Kleineren erreicht ist, das wird man auch mit gutem Grund im Gröfseren durchzuführen suchen. Schiedsgerichte zwischen Staaten sind ja schon keine Seltenheit mehr, wenn die an dieselben verwiesenen Fragen auch nicht eben die eigentlich brennenden und entscheidenden sind; letztere zu entscheiden behält man am liebsten der Gewalt vor, — wenn man die Gewalt zu besitzen glaubt.

Bessere Hoffnung gibt eine andere Betrachtung. Die Kriege werden immer humaner geführt. Vor einem Menschenalter gelang es den philanthropischen Bestrebungen Henry Dunants, eines Genfers, zu erwirken, dafs die Verwundeten und das ganze militäre oder freiwillige Sanitätspersonal, dessen Aufgabe deren Pflege war, als inmitten des Kampfes neutralisiert betrachtet werden sollten. Nachdem Dunant die Sache mit grofser Aufopferung vorbereitet und mit den verschiedenen Regierungen verhandelt hatte, lud der Eidgenössische Bundesrat zu einer im August 1864 gehaltenen Konferenz in Genf ein, wo die sogenannte Genfer Konvention angenommen wurde. Von der Zeit an bezeichnet das rote Kreuz, das Symbol der Genfer Konvention, einen dem Frieden geweihten Ort, wenn der Kampf

rings umher auch noch so wütend tobt[1]). — Und obgleich die grofsen Mächte auf beständigem Kriegsfufse miteinander stehen, ist ihr Verkehr doch weit mehr durch friedliche als durch kriegerische Interessen bedingt. Während das Völkerrecht zu Grotius' Zeiten wesentlich nur aus Regeln für die Kriegsführung und den Friedensschlufs bestand, wie auch der Titel seines Werkes besagt[2]), sind es jetzt vorzüglich die Verhältnisse und Aufgaben des Friedens, die den Stoff der völkerrechtlichen Bestimmungen hergeben, welche von den verschiedenen Staaten befolgt werden[3]). Es sind die Aufgaben der Kultur (der materiellen, der ideellen und der philanthropischen), die die Völker in gegenseitige Berührung bringen, und wie häufig auch während einiger Perioden die Kriege sein können, nehmen die friedlichen Berührungen doch dermafsen an Häufigkeit und Mannigfaltigkeit zu, dafs sie durchaus das Übergewicht haben. In einem anderen Zusammenhange haben wir die grofse Bedeutung des Handels für die Stiftung von Gesellschaften erwähnt. Die ideelle Kultur folgt den Fufsstapfen der materiellen, und geht mitunter sogar dieser voran. Sowohl die egoistischen Interessen als die ideellen wirken also auf eine Verbindung von Menschen verschiedener Nationen hin. Es besteht faktisch eine menschliche Gesellschaft, für welche die nationalen Grenzen keine entscheidende Bedeutung haben. — In seiner merkwürdigen Schrift Zum ewigen Frieden legte Kant besonderes Gewicht darauf, dafs die egoistischen Interessen und der Handelsgeist einen Friedenszustand und einen universellen Staatenbund herbeiführen

---

1) Rudolf Müller: Henry Dunant, der Begründer des Roten Kreuzes und der Genfer Konvention. Stuttgart 1896.

2) De jure belli et pacis. Das Werk erschien 1625. Im Anfang des ersten Kapitels sagt Grotius, er wolle den Krieg behandeln, müsse aber auch den Frieden besprechen, da der Krieg aus diesem entspringe und wieder zu demselben führe.

3) „Das moderne internationale Recht besteht gröfstenteils aus Regeln, deren Existenz physischen und sozialen Bedingungen zu verdanken ist, welche vor zwei Jahrhunderten nicht vorhanden waren. Wegen der Leichtigkeit des Reisens, wegen der Post- und Telegraphverbindung, wie auch wegen erweiterter moralischer Begriffe und mehr aufgeklärter Handelsgrundsätze ist der gegenseitige Verkehr der Nationen und der Verkehr unter den Bürgern verschiedener Nationen weit bedeutender und wichtiger zu Friedenszeiten als zu Kriegszeiten." Sheldon Amos: The Science of Law. 2 ed. London 1874. S. 341.

müfsten, obgleich es natürlich seine Überzeugung war, dafs dieser Staatenbund seine rechte Begründung erst dann erhalten könnte, wenn dessen Anerkennung aus einer ethischen Gesinnung hervorginge.

Diese Entwickelung wird um so mehr begünstigt werden, je mehr es in dem einzelnen Staate gelingt, das Element der brutalen Gewalt zurückzudrängen, je mehr also die politische Freiheit wirklich zur Geltung gelangt. Die Anwendung der Gewalt nach aufsen steht in engem Zusammenhang mit der Anwendung der Gewalt nach innen.

Vom ethischen Standpunkt aus wurde es schon beim ersten Erscheinen der Idee der Menschenliebe (III, 8. 13) festgestellt, dafs es ein allgemeines Menschenreich gibt. Wenn daher die Menschenliebe der Gattung wächst, wird sie auch dahin führen, dafs dieses Reich in der Praxis anerkannt und der Kriegszustand auf das möglichst Wenige beschränkt wird. — Und nicht nur mit Bezug auf das Verhältnis zivilisierter Völker untereinander gebricht es noch in hohem Grade an dieser praktischen Anerkennung. Dies gilt nicht minder rücksichtlich des Verhältnisses zwischen den europäischen Völkern und den Bewohnern der andern Weltteile. Die Europäer sind überall als geborene Herren der Erde aufgetreten und haben die andern Rassen ohne weiteres als rechtlos, ihren Boden als herrenlos betrachtet. Hier hat das Gewissen sich indes zu regen angefangen. Nicht nur haben Philosophen seit langem gegen dieses Betragen protestiert[1]), sondern es haben sich auch Vereine für den Schutz unzivilisierter Urvölker gebildet[2]).

Sollte der ewige Friede auch nie zur Herrschaft kommen, so existiert doch also sowohl die Möglichkeit als die ethische Notwendigkeit eines Fortschrittes in der Richtung des durch denselben bezeichneten Ideals. Die Bestrebungen, die in dieser Richtung führen können, sind gröfstenteils nur Fortsetzungen solcher Bestrebungen, die schon in den kleineren Kreisen auftreten.

3. Vor ungefähr hundert Jahren warf Kant die Frage

---

[1]) Kant: Zum ewigen Frieden. Königsberg 1795. S. 42.

[2]) L. Felix: Der Einflufs der Sitten und Gebräuche auf die Entwickelung des Eigentums. Leipzig 1886. S. 395. — Übrigens wird hier erzählt, dafs auch die Chinesen die Ureinwohner des himmlischen Reichs unterdrücken und dieselben als rechtlos betrachten.

auf, ob das menschliche Geschlecht sich in moralischer Beziehung in fortwährendem Fortschritte befinde. Die Erfahrung, meinte er, sei mit Rücksicht hierauf unsicher und zweideutig, es sei denn, dafs sich eine Thatsache nachweisen lasse, die von einer moralischen Anlage, von einer Neigung der menschlichen Natur zum Guten Zeugnis ablegen könne. Auf eine solche Thatsache könne sich der Glaube an den Fortschritt stützen. Eine solche Thatsache fand er an der allgemeinen Begeisterung, welche der Versuch der Franzosen, eine mit Vernunft und Gerechtigkeit besser übereinstimmende Organisation der Gesellschaft zu gründen, rings umher in Europa erweckte. „Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermafsen angefüllt sein, dafs ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmal unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliefsen würde, — diese Revolution findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äufserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergifst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte.“ [1])

Was Kant suchte, das zu suchen haben wir zu allen Zeiten Grund. Und er hat sicherlich recht, dafs es wesentlich darauf ankommt, ob es eine innere Kraft und Tendenz gibt, auf die man bauen kann. Nur wenn unsere Erfahrung uns ähnliche Thatsachen gibt, wie die, auf welche Kant verwies, haben wir Grund, seine Hoffnung zu teilen. Die ganze Darstellung der Ethik, die hier gegeben ist, ruht gerade auf der Voraussetzung, dafs es in der menschlichen Natur ein Vermögen universeller und uninteressierter Sympathie gibt, und die Wertschätzung menschlicher Hand-

---

[1]) Streit der Fakultäten. 1798. (Vermischte Schriften. Halle 1799. III.) S. 440 f. 445.

tragischen Charakter, indem wir gesehen haben, wie die besten Kräfte so oft scheitern oder ins Unglück führen, weil die Wirklichkeit gar zu grofsen Widerstand leistete und die kleinen Bäche nicht zu einem grofsen Strom vereinigt werden konnten.

Jedoch braucht die historische Betrachtungsweise, die bei uns die abstraktere Gedankenrichtung des 18. Jahrhunderts abgelöst hat, den idealistischen Glauben nicht zu ersticken, einer wie strengen Prüfung dieser auch unterworfen werden möge. Wir müssen uns nur damit vertraut machen, dafs alles Grofse Zeit erfordert, und dafs der Anfang des Grofsen oft unansehnlich ist. Dies ist ein Gedanke, der auch in der vorhergehenden Darstellung wiederholt hervorgehoben wurde. Und hiermit steht eine andere Sache in Verbindung: das Unwillkürliche geht dem Willkürlichen voraus; wir müssen leben und Erfahrungen machen, ehe wir die Gedanken zu formen vermögen, die auf das Leben zurückwirken können; das Leben selbst erzeugt die Formen, die wir befestigen und entwickeln und zur ferneren Entfaltung des Lebens gebrauchen können. Vermittelst des innigen Zusammenhanges zwischen dem Kleinen und dem Grofsen, den die moderne Entwickelungslehre nachgewiesen hat, ist es uns möglich, unsern Realismus mit dem Idealismus unserer Vorgänger zu verbinden, indem wir der Regel huldigen: „nur für das Grofse uns zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein“.

lungen und Lebensformen, deren Durchführung hier versucht ist, ruht auf dieser Grundlage.

Wir würden heutzutage indes sicherlich mehr verlangen, als die hervorragenden Geister des 18. Jahrhunderts verlangten. Das Ende des vorigen Jahrhunderts trug das Gepräge eines grofsartigen Idealismus. Ein Glaube an die Kräfte des menschlichen Geistes, ein Glaube, der um so mehr berechtigt war, als einige der bedeutendsten Werke menschlichen Geistes aus dieser Zeit herrühren, waltete unter verschiedenen Formen in den Wortführern der Zeit. Kein Wunder, dafs man die Uberzeugung hegte, wenn nur alle Schranken und Hindernisse der freien Entfaltung des menschlichen Geistes entfernt würden, so würde es keine Grenzen des Fortschritts geben. In keinem anderen Zeitalter ist wohl eine reinere und edlere Begeisterung in der Welt zu finden gewesen.

Seit jener Zeit hat man viel erlebt. Wir sind viel klüger geworden und müssen uns hüten, dafs wir nicht altklug werden. Wir haben nicht mehr den festen Glauben an die innere Kraft des menschlichen Geistes, die Verhältnisse des Lebens nach seinen Idealen zu ordnen. Wir haben die vielen verwickelten Bedingungen erblickt, die hier zur Geltung kommen. Wir haben viel Geschichte gelernt, nicht nur die uns nahe liegende des letzten Jahrhunderts; auch frühere Zeitalter erscheinen uns in einem anderen Lichte. Wir stehen Reformatoren und Verbesserern der Gesellschaft mehr oder weniger zweifelnd gegenüber. Die Zähigkeit und Ausdauer der historischen Gewalten, die tiefliegende Ader, die das Blut vergangener Zeiten noch in den Organen der Gegenwart pulsieren macht, die festen Bande, mittels deren das Heutige, sogar in denjenigen, welche das neueste Neue zu vertreten glauben, mit dem Alten, dem Vergessenen oder sogar Verachteten im Zusammenhang steht, — für dies alles sind uns die Augen geöffnet. Wir bewundern freilich den mächtig hervorbrechenden Strom, dann machen wir uns aber daran, die vielen kleinen Bäche aufzusuchen, deren Zusammenflusse er seine Macht verdankt. Der beste, redlichste und kräftigste Wille vermag nichts, wenn die Bedingungen nicht vorhanden sind. Und oft scheint es uns, als verlange der Fortschritt so viele Bedingungen, dafs man daran verzweifeln müsse, dieselben wirklich je vorhanden zu finden. Die Geschichte erhält hierdurch für uns oft einen

tragischen Charakter, indem wir gesehen haben, wie die besten Kräfte so oft scheitern oder ins Unglück führen, weil die Wirklichkeit gar zu grofsen Widerstand leistete und die kleinen Bäche nicht zu einem grofsen Strom vereinigt werden konnten.

Jedoch braucht die historische Betrachtungsweise, die bei uns die abstraktere Gedankenrichtung des 18. Jahrhunderts abgelöst hat, den idealistischen Glauben nicht zu ersticken, einer wie strengen Prüfung dieser auch unterworfen werden möge. Wir müssen uns nur damit vertraut machen, dafs alles Grofse Zeit erfordert, und dafs der Anfang des Grofsen oft unansehnlich ist. Dies ist ein Gedanke, der auch in der vorhergehenden Darstellung wiederholt hervorgehoben wurde. Und hiermit steht eine andere Sache in Verbindung: das Unwillkürliche geht dem Willkürlichen voraus; wir müssen leben und Erfahrungen machen, ehe wir die Gedanken zu formen vermögen, die auf das Leben zurückwirken können; das Leben selbst erzeugt die Formen, die wir befestigen und entwickeln und zur ferneren Entfaltung des Lebens gebrauchen können. Vermittelst des innigen Zusammenhanges zwischen dem Kleinen und dem Grofsen, den die moderne Entwickelungslehre nachgewiesen hat, ist es uns möglich, unsern Realismus mit dem Idealismus unserer Vorgänger zu verbinden, indem wir der Regel huldigen: „nur für das Grofse uns zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein“.

BEILAGEN.

Kap. III, 8 (S. 37).

Ich bediene mich hier, wie nicht nur aus dieser Stelle, sondern auch aus meiner Psychologie (VI, C) zu ersehen, des Wortes Sympathie im Sinne eines Mitgefühls, in welchem man die Lust und Unlust anderer Menschen unmittelbar zu seiner eignen macht, oder wie es sich auch ausdrücken läfst, sich auf den Standpunkt anderer versetzt und das Leben so fühlt, wie es dort gefühlt wird. In diesem Sinne wurde das Wort in der früheren dänischen Psychologie benutzt, nämlich von Treschow (Om den menneskelige Natur. Köbenhavn 1812. S. 355) und von F. C. Sibbern (Psychologisk Pathologi. Köbenhavn 1828. S. 27; 30). In zwei der besten Werke über die Psychologie des Gefühls, Domrich: Die psychologischen Zustände. Jena 1849. S. 218, und Bain: Emotions and Will. 3. ed. London 1875. S. 111, wird das Wort in demselben Sinne gebraucht. — In anderem Sinne nimmt N. H. Bang (Begrebet Moral. Köbenhavn 1897. S. 86; 128 u. f.) das Wort, nämlich als ein Gefühl des Wohlgefallens beim Wiederfinden von Lust- oder Unlustgefühlen, die man in ähnlicher Lage selbst haben würde. Dieser Sinn des Wortes wird hier für den des gewöhnlichen Sprachgebrauchs erklärt. Es leuchtet ein, dafs „Sympathie“ in diesem Sinne des Ausdrucks mit den Forderungen der Sympathie in ersterem Sinne in Streit geraten kann. Die Ursache meines Gefühls ist im einen Falle die Übereinstimmung anderer Menschen mit mir, im anderen aber eben deren innerer Zustand. Welcher Sinn nun auch der gewöhnliche sei, so gibt es noch eine dritte Bedeutung des Wortes, in welcher dasselbe das

Vermögen bezeichnet, die Gefühle anderer Menschen in uns zu reproduzieren, wir mögen sie nun teilen oder nicht. Die „Sympathie“ in diesem Sinne ist die Voraussetzung nicht nur der Mitfreude und des Mitleids, sondern auch die des Neides, der Grausamkeit und der Schadenfreude und aufserdem auch die des Ehrgeizes und der Verschämtheit. In diesem dritten Sinne möchte Jodl (Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart 1896. S. 664) das Wort am liebsten gebraucht wissen. — Dafs die drei Arten des Gefühls, die das Wort auf diese Weise zu bezeichnen vermag, kraft bekannter psychologischer Gesetze ineinander überfliefsen können, mag hier nur angedeutet sein. Die „Sympathie“ in den beiden letzteren (von Bang und Jodl gebrauchten) Bedeutungen kann die Voraussetzung für und die Vorbereitung auf die Sympathie im ersten (von mir angewandten Sinne) des Wortes sein.

Kap. III, 13 (S. 50).

Jeder Versuch, ethische Urteile zu begründen, mufs mit der Aufstellung gewisser Zwecke oder unmittelbarer Werte anfangen. Eine Forderung läfst sich nur dadurch begründen, dafs das Geforderte ein für die Erreichung eines anerkannten Zweckes (d. h. eines unmittelbar Wertvollen) notwendiges Mittel ist. Wird der Zweck nicht anerkannt, so kann natürlich auch die Forderung nicht anerkannt werden. Deshalb kann der Begriff der Pflicht in der Ethik nicht der erste Begriff sein. Denn die Pflicht stellt eine Forderung, und diese kann nur durch einen Zweck begründet werden; in der Ethik mufs also der Begriff dieses Zweckes der erste sein, und die Ethik mufs damit beginnen, dafs sie ein den Zweck anerkennendes Bewufstsein voraussetzt. Nur auf Basis dieses Zweckes kann die Forderung oder die Pflicht selbst geschätzt oder in ihrem Werte anerkannt werden. Als ich im Sommer 1896 in Zürich Vorträge über die „Lehre von den ethischen Prinzipien“ hielt, erwähnte ich gar nicht des Begriffes der Pflicht, weil meiner Auffassung zufolge die Pflicht selbst zu dem gehört, was geschätzt werden soll und seinen Platz den zu Grunde liegenden Zwecken gemäfs angewiesen erhält. Während der nach Abschlufs der Vorträge stattfindenden Diskussion wurde mir der Vorwurf gemacht, dafs der Begriff der Pflicht in meiner Darstellung vermifst werde. Meine Antwort war: „Der Begriff der Pflicht gehört nicht in die Lehre von den Prinzipien.

Denn die Pflicht entsteht erst, wenn das prinzipiell Anerkannte in der Wirklichkeit festgehalten und durchgeführt werden sell. Ich bewundere Kants Darstellung des Pflichtbewufstseins, die in grofsen, fundamentalen Zügen diese bedeutende Seite des moralischen Lebens schildert. Kant beging aber einen Fehlgriff, indem er den Begriff der Pflicht rein formal und nicht als durch reale Zwecke bedingt auffafste; seine psychologische Erklärung ist nicht so gut wie seine psychologische Beschreibung. Jeder ethische Standpunkt kann aber Kants Beschreibung des Pflichtbewufstseins annehmen, sobald es sich darum handelt, wie die vom Willen gesetzten Zwecke und Prinzipien im Kampfe des Lebens festzuhalten und durchzuführen sind."

Geht aber alle ethische Begründung von der Anerkennung gewisser Zwecke als gültig und wertvoll aus, so folgt hieraus mit Notwendigkeit eine Begrenzung der Möglichkeit, ethische Urteile zu begründen. Verschiedene Systeme der Wertschätzung werden möglich, je nach den verschiedenen mehr oder weniger umfassenden Zwecken, die zu Grunde gelegt werden. Hiergegen protestiert N. H. Bang (Begrebet Moral, S. 113 u. f.) im Namen des „moralischen Bewufstseins". „Denn," sagt er, „ein Urteil, das eine Handlung für moralisch oder unmoralisch erklärt, sagt aus, dafs die Handlung gewöhnlich das Wohl der Gesellschaft fördern oder hemmen wird, und dafs es im Interesse des allgemeinen Wohls liegt, wenn die Gesellschaft mittels ihrer Organe, des Staates oder der öffentlichen Meinung, derartige Handlungen fördert oder hemmt." Hierzu ist zu bemerken, dafs diese Begründung nur für denjenigen gilt, der sich für das allgemeine Wohl interessiert; für jeden anderen wird sie nur ein Denkexperiment. Mehr als ein Denkexperiment wird die Begründung aus „dem allgemeinen Wohl" nun auch nicht nach Bang. Denn er sagt ausdrücklich, dadurch, dafs eine Handlung beweislich auflösend auf die Gesellschaft wirke, sei noch nicht bewiesen, dafs ich, oder der, dem ich dies beweise, die Handlung nicht üben dürfe! (S. 114). Hiermit fällt eine Hauptuneinigkeit, die der Verfasser zwischen meiner und der von ihm selbst geltend gemachten Auffassung findet, weg. Wenn ich die Möglichkeit einer allgemeinen Begründung ethischer Urteile bestritt, so geschah dies nämlich in dem Sinne, dafs diese Begründung zugleich praktische Bedeutung haben sollte. Welche Bedeutung haben denn ethische Urteile, wenn sie

keine Forderungen sind? „Jedes Prinzip der Wertschätzung von Handlungen stützt sich auf bestimmte psychologisch-geschichtliche Voraussetzungen. Wer das Prinzip der möglichst grofsen Wohlfahrt für die möglichst grofse Anzahl bewufster Wesen anerkennen und anwenden soll, der darf kein Egoist oder Individualist, kein fanatischer Patriot oder Sektierer sein, sondern der mufs im stande sein, die menschlichen Handlungen mit uninteressierter und universeller Sympathie zu betrachten. Dies ist die subjektive Voraussetzung des objektiven Prinzips. Von dieser abgesehen, ist es nur eine intellektuelle Kuriosität, wenn man das Prinzip bei der Beurteilung anwendet und Konsequenzen aus demselben herleitet." (Ethik. 1. Ausg. S. 40 u. f., 2. Ausg. S. 49.) Aus diesen und anderen Stellen wird man ersehen, dafs der Sinn, in welchem ich eine allgemeingültige Begründung der Ethik bestreite, mit dem Sinne zusammentrifft, in welchem Bang zugibt, sie sei nicht möglich. Die Erfahrung zeigt, dafs Menschen oft ihr eignes Wohl, nicht aber das der Gesellschaft, zu ihrem Zwecke machen; für solche wird eine Deduktion aus dem Wohl der Gesellschaft nichts wirklich Überzeugendes enthalten. Sie können eingestehen, dafs konsequent gewisse Forderungen gestellt werden, wenn man von diesem Wohl ausgeht; selbst gehen sie aber bei ihrer praktischen Wertschätzung nicht hiervon aus. Bang gibt aufserdem zu (freilich erst am Schlusse seines Werkes, nachdem die Rede lange von „der Gesellschaft" gewesen ist, als ob es nur eine einzige gäbe), dafs es mehrere verschiedene, oft streitige Gesellschaften gebe. Eben von dieser Thatsache mufs man ausgehen, wenn man die Gemeingültigkeit ethischer Urteile erörtern will.

Kap. VIII, 5 (S. 160).

Auch die von N. H. Bang in seiner Abhandlung Begrebet Moral geschilderte Auffassung ist eine Kompromifstheorie. Durch vermeintliche Begründung mittels einer Analyse des gewöhnlichen moralischen Bewufstseins findet er einen Begriff der Moral, der nur umfafst, was sich nach den Gesetzen des Staates und den Äufserungen der öffentlichen Meinung von uns fordern läfst. Aufserhalb des verhältnismäfsig kleinen Kreises von Pflichten, deren Erfüllung diese Autoritäten mit Recht verlangten, könne der

Einzelne sein eignes Leben führen, auf seinen eignen Wegen das Glück suchen.

Hier tritt also wieder der den Kompromifstheorien eigentümliche Dualismus auf. Und bei diesem Autor tritt er besonders auffällig hervor, indem Bang äufsert, „die bewundernswertesten psychischen Eigenschaften, die Eigenschaften eines grofsen Menschen“, kämen vielleicht gerade in dem Übertreter der Moral zum Vorschein. „Wir haben nie behauptet, das moralische Handeln sei das vollkommenste Handeln.“ (S. 145.) „Die Moralität ist eine Vollkommenheit, eine Tugend unter anderen Tugenden; sie ist die fundamentale soziale Tugend, nicht aber die einzige, nicht die allumfassende, auch nicht die höchste.“ (190.) Es ist also klar, dafs es eine Wertschäzung geben mufs, welche sowohl die Moralität als die höheren Tugenden umfafst. Es mufs doch einen gemeinschaftlichen Mafsstab geben, der es ermöglicht, gewisse Eigenschaften höher zu stellen als die unter die „Moral“ gehörenden. Deutlicher läfst sich die rein künstliche Beengung, die der Begriff der Moral hier erlitten hat, nicht beleuchten.

Was die Berufung auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch betrifft, nimmt der Verfasser sie eigentlich selbst zurück, indem er bedauernd eingesteht, der Sprachgebrauch sei unbestimmt. Aufser in dem vom Verfasser verfochtenen Sinne werde das Wort nämlich auch von individuellen Klugheitsregeln gebraucht; ebenfalls werde edles oder verdienstliches Handeln, welches das „pflichtmäfsige“ Minimum übersteige, moralisches Handeln genannt. (S. 30; 35.) Mir scheint, wenn man den Sprachgebrauch als Autorität betrachtet, mufs man auch dessen Schwankungen berücksichtigen. Der lebende Sprachgebrauch befindet sich stets auf der Wanderung, und wenn er sich bewegt, kann er sich von einem ebenso richtigen Instinkte leiten lassen, als wenn er sich ruhig hält. Wie richtig der Instinkt ist, der ihn bei seinem Variieren leitet, wird man entdecken, wenn man die Wörter fahren läfst und sich damit begnügt, zu beobachten, welche verschiedenen Zwecke die Menschen sich stellen können, und welchen Einflufs dies konsequent auf ihre schätzenden Urteile erhält. Die Fragen, welche die Lehre von der Schätzung menschlicher Handlungen und Lebensordnungen wird behandeln müssen, sind diese: wie kommen die Menschen dazu, sich Zwecke zu stellen, und: wie müssen sie

aus der Anerkennung dieser Zwecke mit Konsequenz ihr eignes und anderer Menschen Betragen beurteilen? Jenes Variieren des Sprachgebrauchs zeigt, dafs auch „das gewöhnliche Bewufstsein“ auf das Problem in dessen grofsem Umfange aufmerksam ist.

Kap. XI, 5—6 (S. 203 u. 211).

Kurz nachdem dieser Abschnitt (der dänischen Ausgabe) dem Druck übergeben war, veröffentlichte das statistische Büreau des dänischen Staates eine interessante Untersuchung über die Selbstmorde in Dänemark während des Dezenniums 1886—1895. Es geht hieraus hervor, dafs die wichtigste Ursache der Selbstmorde Schwermut, Lebensüberdrufs und Geisteskrankheit war, indem mehr als 1/4 aller Selbstmorde, hinsichtlich der Frauen sogar 2/5 der Selbstmorde aus diesem Motive verübt wurden. Dies stimmt sehr gut mit dem Eindruck überein, den man aus den von Kayser herausgegebenen Briefen erhält. — Was die verschiedenen Altersklassen betrifft, so sieht man, dafs in der Jugendzeit (vom 15. bis 25. Jahre) unglückliche Liebe und Reue oder Furcht vor Strafe eine bedeutende Rolle als Motive des Selbstmordes spielen. Während des Mannesalters treten Trunksucht und ökonomische Sorgen in die erste Linie ein. Während des Greisenalters werden körperliche Leiden und Schwermut, Lebensüberdrufs oder Geisteskrankheit immer mehr die vorwiegenden Motive, und zwar früher bei Frauen als bei Männern. —

Eine Ursache, weshalb Dänemark eine verhältnismäfsig so grofse Anzahl Selbstmorde darbietet, vermag die Statistik nicht nachzuweisen. Der Grund kann weder in geistigen Strömungen (religiöser oder irreligiöser Art) noch in der Trunksucht liegen, wie näher nachgewiesen wird, obschon es mit Bezug auf letzteres Motiv eine wichtige Thatsache ist‘ dafs von ca. 37 p. c. der Selbstmörder anzunehmen ist, sie seien dem Trunke ergeben gewesen. „Man hat zuletzt, in Ermangelung etwas anderen, mit einem — namentlich in statistischer Beziehung — so Unfafsbaren wie dem Temperamente zu thun, und vielleicht bewegt eine gewisse phantasielose Furchtlosigkeit unsere Bevölkerung, unsere Greise leichter als anderswo dazu, mit eigner Hand den Beschwerden und Mühseligkeiten ein Ende zu machen.“ —

Es mufs die Aufgabe der individuellen Ethik sein, die Ursachen aufzusuchen, die zur Schwächung der Widerstands-

kraft und zur Blindheit hinsichtlich lichterer Möglichkeiten und nichterfüllter Verpflichtungen führen können. Insofern die Erscheinung des Selbstmordes mit Übelständen und Disharmonien der Gesellschaftsorganisation, besonders in den ökonomischen Verhältnissen und der Kulturentwickelung in Verbindung steht, liefern die hierhergehörenden Thatsachen einen Theil des Materials, worauf sich die Behandlung des sozialen Problems stützt. Nur insoweit der Lauf der Entwickelung der Gesellschaft und der Kultur in die Verhältnisse des Einzelnen eingreift, fällt er der Betrachtung der individuellen Ethik anheim, indem er alsdann den Mut des Einzelnen im Kampfe ums Dasein zu hemmen oder zu fördern vermag.

REGISTER.

A.

B.

C.

D.

E.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

PIERER'SCHE HOFBUCHDRUCKEREI STEPHAN GEIBEL & CO. IN ALTENBURG.





